Mustafa ÖZTÜRK

Meal Kültürümüz

ANKARA OKULU

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

1965'te Giresun/Keşap/Kaşaltı Köyü'nde doğdu. 1983'te Giresun İmam-Hatip-Lisesi'nden, 1987'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1987-1999 yılları arasında İçel/Mersin ve Giresun'da öğretmen olarak görev yaptı. 1998'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı'nda "Muvaffakuddîn el-Kevâşî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu" isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. 1999'da Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne araştırma görevlisi olarak atandı. 2001'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 2002'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı'nda "Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği" isimli teziyle doktorasını tamamladı. 2003'te Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'na yardımcı doçent olarak atandı. 2005'te "Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği" isimli çalışmasıyla doçent, 2011'de profesör oldu. Hâlen Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri bölüm başkanı olarak görevini sürdürmektedir.

Yüz küsur kadar makalesi ve elli civarında tebliği bulunan ÖZTÜRK'ün *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Düşün Yayınları, İstanbul 2011) adlı Kur'an çevirisi dışında yayımlanan kitapları şunlardır: (1) *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003 (2) *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004 (3) *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004 (4) *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004 (5) *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005 (6) *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010 (7) *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008 (8) *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008 (9) *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009 (10) *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011 (11) *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012 (12) *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (13) *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (14) *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013; (15) *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013; (16) *Söyleşiler, Polemikler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

Ankara Okulu Yayınları: 112

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.
Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı, kapak baskısı, cilt: Salmat Mat. San. Tic. Ltd. Şti
Birinci basım: Ekim 2008
İkinci basım: Şubat 2011
Genişletilmiş üçüncü basım: Eylül 2014

ISBN 978-9944-162-12-8

Ankara Okulu Yayınları
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 İskitler/Ankara
Tel/Faks: (0312) 341 06 90
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

Meal Kültürümüz

Mustafa ÖZTÜRK

Ankara Okulu Yayınları
Ankara 2014

İÇİNDEKİLER

Sunuş 7

1. Kur'an'ın Dil, Kavram ve Anlam Dünyası Üzerine 9

2. Meal Kelimesi ve Kavramlaşma Süreci 31

3. Kur'an Mealleri Bağlamında Lafzî (Literal) Tercüme Tekniğinin Kifayetsizliği Üzerine ... 41

4. Kur'an'daki Hususi Hitapları Mealde Umumileştirme Sorunu 65

5. İlmî Tefsir Anlayışının Meallerdeki Tezahürleri Üzerine 89

6. Mealcilik Üzerine 113

7. Muhammed Esed'in Meal-Tefsirindeki İntihaller Üzerine 141

8. Muhammed Esed'in Tefsir Notlarındaki Yanlış Atıflar ve Çarpıtmalar Üzerine 177

9. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* Adlı Eser Üzerine 199

10. *Kur'an Yolu*'ndaki Meal Sorunları Üzerine 229

Bibliyografya 273

SUNUŞ

Bu kitaptaki yazılar, üç yıllık yorucu bir çalışma neticesinde ortaya çıkan Kur'an çevirimizin bir semeresi olarak nitelendirilebilir. Zira meal çalışmamız sırasında tefsir edebiyatındaki birçok temel eserin yanında çeşitli Kur'an çevirilerine de başvurduk. Bu sayede hem Kur'an'ın dil, anlam ve kavram dünyasını daha iyi anlama, hem de dolaşımdaki Kur'an meallerinin özellikle dil ve üslup karakteristiğini daha iyi tanıma imkânına kavuştuk. Sonuçta, mütedavil meallerde tahlil ve tenkit edilmesi gereken birçok sorunun varlığına muttali olduk. Bunun üzerine ağırlıklı olarak meal sorunlarını irdeleyen bir dizi yazı kaleme aldık.

Meal eleştirisiyle ilgili yazılardaki bazı ifadelerimiz ajitatif olarak değerlendirilebilir. Ancak kimi zaman ajitatif, kimi zaman agresif bir üslup kullanmamız, tenkitlerimize konu olan meallerin sahiplerini küçümsediğimiz anlamına gelmez. Gerçi, birçok ayette geçen *sana'a* fiili ve türevlerini "sanayi üretimi" diye çevirmeyi marifet sanan meal sahipleri küçümsenmeyi hak etmektedir; ancak ortaya konulan her çalışma, az çok bir emek mahsülü olduğu için, sahibinin harcadığı emeğe mütenasip bir hürmeti hak eder. Öte yandan, insanoğlu hata ve nisyan ile malül bir varlık olduğuna göre Kur'an çevirisiyle ilgili bir eleştiri, o çevirinin sahibini (*sana'a* fiili ve türevlerine "sanayi üretimi" manası verenler hariç) küçümsemek değil, Kur'an ve mealle ilgili çalışmaların daha iyi bir seviyeye ulaşmasına katkı sağlamak şeklinde algılanmalıdır.

Kuşkusuz hiçbir Kur'an çevirisi hata ve kusurdan salim değildir. Bu sahada mükemmele ulaşmak mümkün olmamakla birlikte, mevcut hataları mümkün mertebe en aza indirmeye çalışmak veya en azından "Bu kadar da olmaz!" dedirtecek türden hatalar yapmamak, şayet böyle hatalar yapılmışsa muhtemel eleştirileri göze almak ve hazmetmek gerekir. Ama gelin görün ki eleştiri kültürümüz oldukça zayıftır ve bu durum bizde çok kore

töleranssızlık, tahammülsüzlük ve hazımsızlık gibi zaafiyetler yaratmaktadır.

Bu çalışmanın meal ve eleştiri kültürümüze küçük bir katkı sunacağını ümit ediyor, yayım konusundaki ilgi, alaka ve emeklerinden ötürü Ankara Okulu'na teşekkürü borç biliyorum.

Doç. Dr. Mustafa Öztürk
Temmuz - 2008
ADANA

1. KUR'AN'IN DİL, KAVRAM VE ANLAM DÜNYASI ÜZERİNE

Kur'an'ın Mahiyeti

Kur'an-ı Kerim, 22 yılı aşkın bir sürede Hz. Muhammed'e (s.a.v.) peyderpey vahyedilmiş olan ilâhî bir kelamdır. Sözlükte, "ima ve işaret etmek, fısıldamak, gizli konuşmak, süratli ve gizli şekilde bildirimde bulunmak" gibi anlamlar içeren vahiy kelimesi, terimsel olarak Allah'ın insanla iletişim kurmasını ifade eder. Bu iletişimde Allah bir dil-lisan aracılığıyla peygambere, dolayısıyla insanoğluna hitap eder. Fakat bu ilahî hitabın peygambere nasıl iletildiği meçhulümüzdür. Yani Allah ile peygamber arasındaki vahiy iletişiminin nasıl gerçekleştiği son derece gizemlidir ve bu noktadaki sır perdesini kaldırmak mümkün gözükmemektedir. Bu yüzden denebilir ki Kur'an'ın bir ilâhî kelam oluşu ampirik bilgi veya kognitif prosesin değil inancın konusudur.

Bu alanda iman ve imancılık konuşur; dolayısıyla biz müslümanlar için Kur'an'ın ilahîliğini ispata gerek olmadığı gibi bunu tartışmanın anlamı da yoktur. Kaldı ki Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu bildiren ayetler, imanla tanışık olmayan veyahut imana gelme niyeti bulunmayan bir zihniyeti delille ilzam ve ikna edici mahiyette değildir. Mesela, 2.Bakara 2. ayette, "*İşte bu (Kur'an) ilâhî bir vahiydir; bunun böyle olduğunda hiç kuşku yok!*" (*zâlike'l-kitâbü lâ raybe fîh*) buyrulur. Ne var ki bu ayetin içerdiği önermeler totolojik mahiyettedir. Bir şeyin kendine ilişkin iddia ve ispat delilinin yine kendisi olması, diğer bir deyişle, kendisiyle ilgili referansta yine kendisine atıfta bulunması, özellikle doğrulanabilirlik açısından pek anlamlı değildir. Ancak unutmamak gerekir ki Kur'an'daki dil "din dili"dir ve bu dil hakikatı temsil hususunda hiçbir tereddüde mahal vermeyen ve daha da önemlisi kendisini asla hesaba çektirmeyen bir dildir. Bu açıdan ba-

kıldığında "Kur'an Allah kelamıdır" önermesi kayıtsız şartsız imana taalluk eden bir önermedir.

İman, güven duygusu içinde olmak anlamını içeren bir kavram olup insanın iç dünyasında yaşanan bir tecrübe olarak mantıkî sorgulamaya açık değildir. Çünkü iman, nesnel ve deneysel bilgiye konu olmanın ötesinde subjektif bir duygu, derunî bir tecrübedir. Bu bakımdan imanın konusu olan hususlar rasyonel ve mantıksal değerlendirmeye tabi tutulamaz. Fideist bir yaklaşımla denebilir ki imanda aklî temellendirme, ispat ve delil gibi unsurlara ihtiyaç yoktur. Çünkü inanmanın alanı bilmenin, düşünmenin, kanıtlama ve saptamanın alanı değildir. İnanma, bir spekülasyon yahut bir bilme ve düşünme konusu yapıldığı zaman içtenlikli ve saf doğasını yitirir. İman edimi aslında bir sıçrama edimidir. Kişi adım adım ilerleyerek değil sıçrama yaparak imana ulaşır. Bu sıçramada etkin faktör, imana konu olan şeylerin kanıtlanabilirliği değil kanıtlamazlığı, bilinebilirliği değil bilinemezliğidir. Çünkü her şeyden önce Tanrı bir bilgi ve düşünce konusu değildir. Tabiatıyla, imanı gerekçelendiren şey de Tanrı'yı bilmek ve anlamak değil O'nun kavranamazlığını onamaktır.[1]

Kesin inancımız ve imanımıza göre Kur'an, Allah tarafından Hz. Peygamber'in kalbine peyderpey vahyedilmiş, Hz. Peygamber de kendisine vahyedilen ayetleri çevresindeki insanlara şifahen tebliğ etmiştir. Kur'an aslî şekliyle yazılı değil sözlü (şifahî) bir metindir. Bu noktada Kur'an'ın nüzul sürecine tanıklık eden toplumda sözlü kültürün hâkim olduğu hatırlatılmalıdır. Sözlü kültürün toplumda anlatı (kıssa) geleneğinin yaygın olması, şairler ve kâhinlerin itibarlı kişiler sayılması, bilginin kayıt ve muhafazasında hafıza ve ezbere başvurulması gibi hususiyetlerle mümeyyiz olduğu bilinince Kur'an'ın ilk hitap çevresindeki bu hâkim kültüre uygun bir dil dizgesine sahip olduğu kendiliğinden anlaşılır.

Kur'an'daki şifahî dil yazı dili gibi statik değil dinamiktir. Şifahî dilde muhatapların tavır ve tutumları, beklenti ve arzuları dikkate alınır; ayrıca muhatapların zihin ve gönül dün-

1 Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Ankara, 2004, s. 253-254.

yalarına nüfuz etmek, böylelikle onların duygu ve düşüncelerini dönüştürmek amaçlanır.[2] Özellikle Mekkî surelerdeki anlatımların vurgulu ifadeler içeren edebî nutuk tarzında olması, vahyin nüzul vasatındaki şifahî kültürle ilgili olduğu kadar, ilâhî hitabın doğrudan muhataplarının o vasatta hazır bulunmasıyla da ilgilidir. Kur'an'da birçok mucez ve mahzuf ibare bulunması da yine ilk ve doğrudan muhatapların nüzul ortamında hazır bulunması ve Hz. Peygamber'in dilinde fonetikleşen ilâhî kelamı bizzat duymasıyla ilgilidir. Bu sebepledir ki sözlü metinde "mana"nın kendini izhar etmesi, tıpkı şiirde olduğu gibi, büyük ölçüde sözü söyleyiş tarzına bağlıdır. Yani sözlü metinde "mana" salt lafızdan ziyade, lafzın telaffuz keyfiyetinde saklıdır ve bu saklı mana kelamı mütekellimden bizzat işitenin zihnine kendiliğinden yansır.

Kur'an ilkin bir hitabe (nutuk) şeklinde Hz. Peygamber'in dilinden jestler, mimikler ve tonlamalarla sözlü dil ortamına taşınmış olmakla birlikte, şimdi elimizde yazılı metin olarak bulunmakta ve bu durum onun bildik anlamda bir kitap olduğu yanılgısına yol açmaktadır. Mademki Kur'an Hz. Peygamber'in çevresindeki Müminler, Müşrikler, Yahudiler ve Hıristiyanlardan oluşan ilk hitap çevresinde farklı zamanlarda, farklı mekânlarda, farklı olaylar ve muhataplarla ilgili olarak sözlü bir metin, şifahî bir hitap şeklinde nazil olmuştur; öyleyse bu sözlü metnin Hz. Peygamber'in sağlığında belki de çok kere "teberrüken" yazılarak muhafaza edilmesi ve Hz. Ebû Bekr zamanında derlenip iki kapak arasında Mushaf haline getirilmesi bizi yanıltmamalıdır. Daha açıkçası, Kur'an masa başında yazılmış bir kitap gibi algılanmamalı, mevcut Mushaf metninin de gelecek kuşaklardaki Müslümanların anlama sorunları dikkate alınarak tertip edildiği sanılmamalıdır.

Diğer taraftan, müteaddit konularla ilgili ayet gruplarını içeren Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, En'âm, A'râf gibi geniş kapsamlı surelerde tematik bütünlük yahut ayetler ve

2 Şifahî dil hakkında daha fazla bilgi için bkz. Süleyman Gezer, "İnşâ-Haber Bağlamında Kur'an Dilinin Yapısı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 6, sayı: 11 (2007/1), s. 142-144.

pasajlar arasında münasebet aranmamalıdır. Çünkü bir kelamda münasebet ve irtibattan söz edebilmek için, İzzeddîn b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) ifadesiyle, o kelamın başıyla sonu arasında bir bütünlük olması gerekir. Muhtelif sebepler/hadiseler üzerine nazil olmuş bir kelamda münasebet bulunması gerekmez. Yirmi küsur yıllık bir sürede onca farklı hadise üzerine nazil olan ayetler arasında münasebet kurmaya çalışmak, üstesinden gelinemeyecek bir işe soyunmaktır.[3]

Kur'an, Hz. Peygamber'in vefatından itibaren yazılı metin olarak korunup sonraki nesillere aktarıldığı için, tarihin her uğrağında hep bildik anlamda bir kitap gibi algılandı. Bu yüzden de Kur'an metninde iç bütünlük arandı. Bu yaygın telakkiye göre, metinde birbiriyle çelişen ifadeler ve aynıyla mükerrer ifadeler yer almamalıydı. Yine metinsel bütünlüğün bir gereği olarak Mushaf'taki tertip bir insicam (tenâsüb) sergilemeliydi. Surelerin ve sureleri oluşturan ayetlerin art arda geliş biçimi olağanüstü mütenasip görüldüğü için, herhangi bir ayetin anlamını tayinde metin-içi dar bağlam (siyak-sibak) temel ölçüt alındı. Ayrıca, Kur'an'ın her parçası eşdeğer kabul edildiği için, Kur'an'ı referans almak, ondan herhangi bir ibare iktibas etmeye indirgendi. Bu durum günümüze kadar hep böyle süregeldi. Oysa bu genel kabulden hareketle Kur'an'ı yazılı bir metin gibi okuduğumuzda, çifte standartlara yaslanmadıkça şöyle bir manzarayla karşılaşırız:

Kur'an metninde çelişkiler ve azımsanamayacak ölçüde tekrarlar vardır. Kur'an metninin kompozisyonunda belli bir mantık yakalamak mümkün değildir. Çünkü Mushaf'taki tertip ne kronolojik bir tertiptir, ne tematik bir tertiptir, ne de sistematik bir tertiptir. Bu yüzden, total olarak Kur'an metni iç bütünlüğe sahip olmaktan uzaktır; sure içi bütünlük yoktur; mevcut formun en küçük birimleri olan ayetler bile her zaman gerçek anlamda bir bütünlüğe tekabül etmemektedir. Sonuçta hepsinin "bütünsüzlük"e indirgenmesi mümkün olan bu özellikler yazılı bir metin için kusur kabul edilebilecek özelliklerdir.[4]

3 Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, trs., I. 37.
4 Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara, 2004, s. 46-47.

Evet, bütün bunlar yazılı metin için kusur sayılabilecek özelliklerdir; ama Kur'an daha önce de belirttiğimiz gibi aslî şekliyle yazılı bir metin değildir. Kur'an'ın farklı zamanlar, farklı mekânlar ve farklı olaylar üzerine canlı bir diyalog zemininde diyalektik biçimde nazil olduğu dikkate alındığında, sureler ve ayetler arasında kopukluluk, tekrar ve çelişki gibi gözüken hususların bir yanılsamadan, daha doğrusu Kur'an'ı masa başında yazılmış bir kitap gibi algılamadan kaynaklandığı kendiliğinden anlaşılır.

Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki yazı işitmenin değil görmenin dilidir. Bu yüzden, yazı tüm gücüyle kelimeleri görsellik boyutuna hapseder. Yazılı metin, sözün ve sözlü metnin sabitleşmiş şeklidir. Kulak düzeninden göz düzenine geçen dilin bir parçası olup hiçbir diyalog içermez. Yazılı söz (metin), sürekli tekrarlanan ve hep aynı olan sözdür. Oysa işitilen söz böyle değildir. Nitekim sizinle konuşan kişiden ona söylediklerinizi tekrarlamasını isteyin, tekrarlanan söz ilkinden kesinlikle farklı olacaktır. Buna karşın yazı ve yazımda sonsuza kadar tekrar süreci vardır. Bu süreç diyalogu imkânsızlaştırır; çünkü söz artık kendisi olmaktan çıkmış, bambaşka bir karakter kazanmıştır. Yazılı söz aracıdır; yazı ve kayıt dünyasının belirsiz ve çok anlamlı olmasının nedeni de budur.[5]

Hz. Peygamber tarafından tebliğ edildiği tarihsel vasatta Kur'an'ın sözlü metin oluş keyfiyetini daha iyi anlamak için yazılı metin ile söz-eylem arasındaki farka da kısaca değinmek gerekir. Yazılı metin ile söz-eylem arasındaki en önemli fark, metin yazarken yazarın tek başına olmasıdır. Yazarın hitap ettiği topluluk her zaman hayalidir. Söz-eylem ise bir konuşan (mütekellim), bir kendisine konuşulan (muhatap) ve özgün bir konuşma ortamı gerektirir. Konuşan, konuşma esnasında belli başlı eylemleri yerine getirmeyi amaçlar ve bu amaca bağlı olarak söylediği söz; sorma, bildirme, betimleme, buyurma gibi edimsel bir eyleme dönüşür. Söz sahibinin amacı salt bilgi vermek olabileceği gibi muhatabını sinirlen-

5 Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, 1998, s. 62-64.

dirmek, sevindirmek, teselli etmek gibi eylemler de olabilir.[6] Buna karşılık yazılı metin, yazarın amacının gerçekleşip gerçekleşmediğini görme imkânı bulamadığı bir dil ortamıdır. Ama söz-eylem, mütekellime bu imkânı tanır. Bu durumda mütekellim kâh sözünü yineleyebilir, kâh başka türlü formüle edebilir. Yazılı metin inşasında yazar metni bütün mümkün durumları ve yanlış anlama ihtimallerini göz önünde bulundurarak oluşturur. Burada metin-dışı bağlam yalnız okur için değil yazar için de yoktur. Sınanabilecek bir metin-dışı bağlamın yokluğu, gerçek bir dinleyici önünde konuşmaya oranla yazıyı genelde çilekeş bir eyleme döndüren başlıca unsurdur.[7]

Yazılı metin ile söz-eylem arasındaki bütün bu farklılıklar ışığında Kur'an'ın aslında sözlü bir metin olduğu dikkate alınınca, çeşitli surelerde kelimesi kelimesine tekrarlanan ayetlerin bildik anlamda bir tekrar olmadığı anlaşılır. Kaldı ki tekrar, konuşma dilinde kusur değil çoğu zaman tekit ve tavzih amaçlı bir ifade ve üslup tarzıdır. Kur'an'da tekrar konusuyla ilgili olarak Zerkeşî (ö. 794/1392) şöyle der:

> Araplar günlük konuşma dillerinde müphem bir hususu tavzih etmek, bir hususun altını çizerek belirtmek veya daha etkili bir şekilde dile getirmek istediklerinde sözlerini tekrar ederlerdi. Böylelikle tekrarlanan söz, yemin ifadesiyle eşdeğer bir anlam ve önem kazanırdı. Kur'an Arapların lisanıyla nazil oldu ve bu lisanda tekrar üslubu mevcuttu.[8]

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Kur'an metnindeki dil, vahyin nüzul dönemindeki Arapların kullandıkları dilin ifade ve üslup özelliklerini yansıtır. Sözgelişi, birçok sureye güneş, ay, yıldız gibi varlıklara yeminle başlanması, Kur'an'ın nüzul dönemindeki Arap diline ait bir ifade ve üslup tarzıdır. Zira İslam öncesi Arap toplumunun dil dünyasında yemin çok önemli bir unsurdu. Araplar yemine mutantan ve kutsî bir mahiyet

6 J. R. Searle, "Söz Eylem Nedir?", çev. Oya Gödekli, *Dilbilim Seçkisi*, Ankara, 1982, s. 187-204.

7 Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, çev. Sema Postacıoğlu, İstanbul, 1995, s. 123.

8 Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 9. Kur'an metninde tekrar konusunda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara, 2002, s. 23-48.

kazandırmaya çalışırlardı. Bu yüzden, mukaddes sayılan yerlerde yemin edilmesine özen gösterilir, çok kere kutsal bir taşın veya bir putun yanında ant içilirdi.[9] Özellikle kâhinler birtakım soyut ve somut tabiat varlıkları üzerine yemin ederlerdi. Mesela bazı kaynaklarda ünlü kâhin Sâtıh'ın, *ve'ş-şafak ve'l-ğasek ve'l-felak iza't-tesak inne mâ enbe'tüke bihî le-hak* (Alacakaranlık hakkı için, yoğun karanlık hakkı için, aydınlığı getiren sabah hakkı için, sana haber verdiğim şeyler mutlaka vuku bulacaktır) şeklinde yemin ettiği nakledilmiştir.[10]

Esasen, bu yeminler ile 89.Fecr 1-5. ayetleri oluşturan, *ve'l-fecr ve leyâlin aşr ve'ş-şef' ve'l-vetr ve'lleyli iza yesr* (Sabaha, on geceye, çifte ve teke, gelip geçen geceye) ve/veya 84. İnşikak 16-18. ayetleri oluşturan, *felâ uksimü bi'ş-şefak velleyli ve-mâ vesek ve'l-kameri izettesak* şeklindeki yeminler arasında ifade ve üslup açısından hemen hiçbir fark yoktur. Yemin üslubundaki bu örtüşme, müşriklerin Kur'an'ın kaynağıyla ilgili birtakım itham ve iddialarda bulunmasına yol açmış olmalı ki 69.Hâkka 42. ayette Kur'an'ın kâhin sözü olmadığı bildirilmiştir.

Öte yandan, İslam öncesi Arap toplumunda yeminler, tıpkı Sâtıh'ın ifadelerindeki gibi secili (kâfiyeli) biçimde formüle edilirdi. Mesela Arap edebiyatıyla ilgili kaynaklarda Benû Riâm'ın kâhinesinin, *ve'l-levhi'l-hâfik ve'l-leyli'l-ğâsık ve's-sabâhi'ş-şârık ve'n-necmi't-târık ve'l-müzni'l-vâdık; inne şecere'l-vâdî leye'dû hatlâ ve yehruku enyâben ğuslâ ve inne sahra't-tavdi leyünziru süklâ, lâ tecidûne 'anhu ma'lâ* şeklindeki yeminli ve secili bir sözle kabilesini uyardığı nakledilmiştir.[11]

İslam öncesi Arap dilindeki secili hitap Kur'an'da da mevcuttur. Gerçi özellikle kelam ve tefsir âlimleri özellikle seci-kâhin ilişkisinden ötürü Kur'an'da sec'in varlığı fikrini reddetmişlerdir. Nesnellik ve ilmî değer açısından sorunlu gözüken bu yaklaşımın aksine Arap dilcileri konuyu salt dil-lisan

9 Sadık Kılıç, *Yemin Olsun ki (Aksamu'l-Kur'an)*, İstanbul, 1996, s. 12-13.
10 Bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul, trs., s. 219.
11 Bkz. Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî: el-'Asru'l-Câhilî*, Mısır, trs., I. 421.

düzleminde ele almışlar ve neticede, "Kur'an'da seci vardır" demekte hiçbir sakınca görmemişlerdir.[12]

Bir söz sanatı olarak, "evâhir-i fıkarâtta üzerine tevâtu' vâki olan elfaz" diye tarif edilen seci aslında manaya pek katkısı olmayan, daha ziyade sözdizimini estetize eden bir unsurdur. Bu bağlamda, 43.Zuhruf 33-34. ayetlerin sonunda yer alan *meârice 'aleyhâ yezharûn* (*üzerine çıktıkları merdivenler*) ve *sürurun 'aleyhâ yettekiûn* (*üzerine oturdukları koltuklar*) şeklindeki ibareler ilginç bir örnek olarak zikredilebilir. Zira *'aleyhâ yezharûn* ve *'aleyhâ yettekiûn* ibarelerinin anılan ayetlerdeki mana ve mesaja hemen hiçbir katkısı yoktur. Hatta denebilir ki bu ibareler Türk dilinin mantığına göre anlatım bozukluğuna yol açmaktadır. Çünkü merdiven zaten üzerine çıkmak, koltuk da oturmak içindir. O halde, söz konusu ibarelerin serdediliş maksadı -Allahu a'lem- seci sağlamak için olsa gerektir. Bu görüşümüzün hamiyet-i diniye saikiyle heretik olarak değerlendirilmesi kuvvetle muhtemeldir; ancak bilinmelidir ki birçok büyük Arap dilcisi ve filolog müfessir de Kur'an ve seci konusunda benzer şeyler söylemiştir. Mesela Ferrâ (ö. 807/822) 55.Rahmân 46. ayette geçen *cennetân* (iki cennet) kelimesinin seci maksadıyla tesniye kalıbında zikredildiğini, kelimenin aslında tek cennet anlamına geldiğini belirtmiştir.[13]

Kur'an Dilinin Dinîliği ve Allah-Merkezli Dil Dizgesi

Kur'an'daki dil Hz. Peygamber devrindeki Arap toplumunun kullandığı dildir. Bu keyfiyet, Kur'an'ı anlama ve yorumlamanın öncelikle nüzul dönemindeki Arap dilinin imkân ve sınırları dâhilinde gerçekleşen bir faaliyet olmasını gerektirir. Ancak şu da var ki dil, bir iletişim aracı olmaktan çok daha fazla bir şeydir. Bunun içindir ki ünlü filozof Heidegger, "dil düşüncenin meskenidir" demiştir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'daki dil Arapça olmanın çok ötesine uzanır. Dolayısıyla Kur'an'ın salt bir metin olarak linguistik ve analitik açılımının yapılması, asıl mana ve mesajın kavranmasını sonuç vermez.

12 Kur'an'da seci hakkında geniş bilgi için bkz. Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, s. 101-124.

13 Bkz. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, Beyrut, 1980, III. 118.

Kur'an dilinin anlam ve kavram dünyasına nüfuz edebilmek için, bu dilin Arapça oluş keyfiyetinin dışındaki mahiyetini de kavramak gerekir. Tam bu noktada Kur'an'ın dinî bir metin olduğu hatırlanmalı ve "din dili"nin mantığı iyi kavranmalıdır.

Din dili, en kısa tarifiyle, yaşayan imanın dilidir. Bu tarif çerçevesinde denebilir ki din dili müminlerin duygu, düşünce ve yaşam tarzlarına yön veren temel bakış açısını formüle eden bir dildir. Bu bakımdan din dilini tecrübî dünyaya işaret eden ve/veya tanımlar arasında bağmtı kuran analitik bir dil olarak değil nihai mukadderatımıza ilişkin kanaatlerimizin ifade edildiği bir dil olarak görmek gerekir. Bir telakkiye göre din dili, olgu ve olaylar dünyasının katı nesnel gerçekliğinin ötesindeki derunîliğe ilişkin bir keşif tecrübesi yaratma özelliğine sahip olan ve aynı zamanda insanda huşu duygusu yaratan bir dildir.[14] Bu yüzdendir ki din diliyle ifade edilen önermeler mantıkî önermeler gibi zihinsel işlemlerle doğrulanmaya açık değildir. Ama bu keyfiyet, mantıkçı pozitivistlerin iddia ettikleri gibi, dinî önermelerin boş ve anlamdan yoksun olduğu anlamına gelmez.

Kur'an, özellikle iman penceresinden bakıldıkta, sadece "söylenmek istenen şey"i aktaran bir söz dizimi (syntax), bir söylem (discourse) veya bir hitaptan ibaret değildir. O, mevcut olayları yorumlayan veya mevcut durumlar arasındaki bağlantıyı yeni bir perspektiften hareketle inşa eden bir özelliğe sahiptir. Bu yönüyle Kur'an, sadece olaylar arasındaki bağlantıları açığa çıkaran tasvirî-temsîlî veya bilimsel (analitik) ifadenin ötesinde insanları yeni bir tavır ve tutum takınmaya sevk eden, belli birtakım eylem tarzlarına yönlendiren majik (sihirli ve gizemli) bir metindir.[15] Nitekim Kur'an'ın ihbârî ifadeleri bile muhataplarını belli bir zihnî ve amelî tutuma sevk eder niteliktedir. Mesela, "*Yeryüzünü ayağınızın altına âdeta bir halı gibi seren, orada sabit ve sarsılmaz dağlar var edip ırmaklar akıtan, Allah'tır. Keza türlü meyveleri çift [erkek-dişi] olarak yaratan,*

14 Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri, trs., s. 7-9.

15 Burhanettin Tatar, "Kur'ân'ı Yorumlama Sorunu", *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*, Erzurum, trs., s. 496.

sürekli olarak geceyi gündüze bürüyen de Allah'tır. İşte bütün bunlarda aklıselimle düşünenler için nice ibretler var!" mealindeki 13.Ra'd 3. ayet ilk bakışta bilgi verici gibi görülebilir; fakat son cümleden de anlaşılacağı gibi, bu ayet muhataplarına bilgi vermekten ziyade onlardan tevhide iman talep etmektedir.

Diğer taraftan, Kur'an'ın özellikle yeryüzü ve gökyüzünün yapısına ilişkin beyanları, düşünce ve dikkati ilâhî kudrete yöneltme hedefinden ötürü, ilk hitap çevresindeki insanların kozmoloji tasavvurlarına uygun düşmekte ve bu yüzden 13.Ra'd 3. ayette yeryüzünün düz bir satıh gibi olduğuna işaret edilmektedir. Nitekim klasik dönemdeki bazı müfessirler de ayetteki *medde'l-arz* ibaresine istinaden dünyanın yuvarlak değil düz olduğunu söylemişlerdir.[16] Bu yorum nesnel gerçekliğe aykırı olduğu için, kuşkusuz yanlıştır; ancak buradaki asıl yanlışlık, Kur'an'ın kozmogoni ve kozmolojiyle ilgili beyanlarını enformatif zannederek bu beyanlardan birtakım bilimsel önermeler üretmektir. Bilimsel(ci) tefsir diye nitelendirilen bu yorum tarzı, özellikle teorik temelleri ve temel varsayımları itibariyle yanlıştır. Çünkü her şeyden önce Kur'an'daki dil anatilik ve bilimsel bir dil değildir. Bu nedenle, Kur'an'da insanların bilimsel meraklarının giderilmesi yahut birtakım bilimsel gerçeklerin dile getirilmesi gibi bir amaçtan söz edilemez. Kur'an'ın temel amacı, insanlara dinî-ahlâkî planda rehberlik etmek, öğüt vermektir. Nitekim birçok ayette geçen *hüdâ*, *zikr*, *nur*, *mev'iza* ve *rahmet* gibi kavramlar Kur'an'ın bu temel amaç ve işlevini ifade etmektedir.

Bu bağlamda Kur'an dilinin "anlam katıcılık" vasfından da kısaca söz etmek gerekir. Kur'an dilindeki bu vasıf, muhatabın psikolojisi ve duygu dünyası üzerinde etkili olma iradesini yansıtır. Bunun içindir ki Kur'an'da herhangi bir tarihsel olaya atıfta bulunduğunda, anlatılan olayın tarihsel seyri çok kere hazfedilmekte ya da kıssa kronolojik tertipte takdim-tehir yapılarak nakledilmektedir. Kur'an'ın tabiata atıflarında

16 Bkz.Ebû Muhammed İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Beyrut, 2001, III. 293; Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1988, IX. 184.

da durum bundan farklı değildir. Zira onun amacı, mesajı yüklemek için seçilen malzeme ne olursa olsun, herhangi bir tarihî veya fizikî olayın gelişim seyrini tasvir etmek değil, her seferinde anlatılan olaya anlam katmaktır. Bu özelliğinden dolayıdır ki Kur'an hemen her şeyi dinî-ahlâkî alana çekmekte ve ona derunî-manevî bir anlam yüklemektedir. Örneğin, yağmur muhtelif ayetlerde "ilâhî rahmet" olarak nitelendirmektedir. Çünkü yağmur, Kur'an'ın kavram ve anlam dünyasında, buharlaşan suyun hava tabakasına çarparak yeryüzüne geri dönmesinden ibaret bir fizik olayı değildir.[17]

İlâhî bir rehber, bir öğüt ve rahmet olma vasfı, Kur'an'ın müminler için salt bir dilsel metin ve özne-nesne ontolojisi dolayımında linguistik çözümlemesi yapılan bir nesne olarak algılanmasına cevaz vermez. Daha açıkçası, Kur'an biz müminlerden samimiyetle kendisine inanmamızı, emir ve yasakları uyarınca tavır almamızı, kısaca bütün kimliğimizle kendisine katılmamızı talep eder. Kur'an ifadelerine bu açıdan etki-söz olarak bakılabilir. Esasen tarihsel tecrübede de Kur'an'a salt anlam içeren bir metin olarak bakılmamış; bilakis metindeki anlam farklı tutum ve davranış kalıpları biçiminde pratik hayata yansıtılmıştır. Bilhassa ilk Müslüman nesil Kur'an'ı fiilî bir metin olarak algılamış ve ilâhî mesajı davranış pratiklerine yansıtmaya çalışmıştır. Bu anlayışın gereği, pratik hayatın ahlâkileştirilmesinde katkısı bulunmayan bilgi "faydasız ilim" diye kavramsallaştırılmış ve bu tür bir ilimden Allah'a sığınılmıştır.[18]

Son olarak, Kur'an'daki dilin Allah-merkezli oluş keyfiyetinden de söz etmekte fayda vardır. Bilhassa erken dönem Mekkî surelerdeki vurgulu ifadelerden anlaşılacağı gibi, kâinatta olup biten her şeyin arka planında mutlak irade ve güç sahibi Allah vardır. Makro ve mikro boyutuyla fizik âlemin bütün olaylarında yegâne fail O'dur. Yıldızları sevk ve idare eden O olduğu gibi, spermanın teşekkülünden, yumurta hücresiyle birleşip yeni bir yaratığa dönüşmesine kadar geçen bütün safhalarda yine O vardır. Tarih alanında da durum

17 Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 18.

18 Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Gezer, "İnşâ-Haber Bağlamında Kur'an Dilinin Yapısı", s. 148-151.

pek farklı değildir. Zira birçok ayetteki sarih ifadelere göre toplumları varlık sahnesine çıkaran, halden hale geçiren ve nihayet yok eden O'dur. Kur'an'da Allah-merkezli dil ve ifade tarzının hâkim oluşundaki temel etken, Mekke müşriklerinin dünya görüşleridir. Allahsız olmasa da, mevcut Allah fikrinin ahlâkî alanda hiçbir işlev görmediği müşrik dünya görüşüne karşı Kur'an'da tanrının varlığından öte mutlak birliğine ve sınırsız kudretine vurgu yapılmıştır.[19]

Kur'an dilindeki bu ifade özelliği göz ardı edildiğinde, bilhassa Allah'ın sınırsız kudretinin vurgulandığı ayetleri anlama konusunda ciddi sorunlarla yüzleşilmesi kaçınılmazdır. Bilindiği gibi Kur'an'da, "*Allah dilediği kimseyi saptırır; dilediği kimseyi doğru yola ulaştırır*" mealinde birçok ifade mevcuttur. Kur'an'ın dil ve anlam dünyasına vukufiyeti bulunmayan pek çok insan, "Allah'ın dilemesi"ni –hâşâ– keyfî tasarruflarda bulunması, dolayısıyla insanoğlunun bu büyük (küllî) iradenin elinde bir oyuncak olması şeklinde anlamakta, böyle bir yanlış anlama neticesinde de ister istemez neyi niçin yaptığı bilinmeyen, herhangi bir ahlâkî ilkesi bulunmayan bir tanrıyla karşı karşıya oldukları vehmine kapılmaktadır. Oysa gerçek durum böyle değildir.

Evvela şunu bilmek gerekir ki, "*Allah dilediği kimseyi saptırır; dilediği kimseyi doğru yola ulaştırır*" mealindeki ayetlerin, "*Allah dileyen kimseyi saptırır; dileyen kimseyi doğru yola ulaştırır*" şeklinde çevrilmesi de mümkündür. Fakat Kur'an'da Allah'ın dilemesinden bahseden diğer birçok ayet böyle bir çevirinin her zaman mümkün olmadığını göstermektedir. Sonuçta, söz konusu çeviri, bir tarafta Allah'ın mutlak ve sınırsız iradesi ve dilediği şeyi yapması, diğer tarafta insanın yapıp ettiklerinden sorumlu olması şeklinde ifade edilebilecek paradoksu bertaraf etmemektedir. Bizce, "*Allah dilediği kimseyi saptırır; dilediği kimseyi doğru yola ulaştırır*" mealindeki ayetleri, Kur'an'daki teosentrik (Allah-merkezli) dil dizgesini dikkate alarak, "*Allah müstahak gördüğünü saptırır; layık gördüğünü doğru yola ulaştırır*" şeklinde anlayıp yorumlamak gerekir.

19 Ömer Özsoy, *Sünnetullah*, Ankara, 1994; s. 144-145.

Bilindiği gibi, Kur'an'da Allah'ın her şeye kadir olduğu, dilediği şeyi yaptığı ve yapıp ettiklerinden dolayı kendisine asla hesap sorul[a]mayacağı bildirilmektedir. Ancak bu bildirimler Allah'ın iradesinde keyfilik olduğu, keyfî tasarruflarda bulunduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis Allah, rahmeti kendisine prensip edindiğini bildirmesi (6.En'âm 12) ve "*Ben kullarıma asla haksızlık etmem*" (50.Kâf 29) buyurması[20] hasebiyle kelimenin tam anlamıyla bir "rahmet" ["sevgi" değil!] ve "adalet" tanrısıdır. O halde, Allah'ın saptırmasında müstahak görme, doğru yola sevk etmesinde ise layık görme söz konusudur. Ayrıca, "*Allah dilediği şeyi yapar!*" (22.Hac 14) ve benzer içerikteki ayetleri okurken teosentrik dilin mantığını dikkate almak gerekir. Anılan dilin mantığını 8.Enfâl 18. ayetle tavzih etmek mümkündür. Bu ayette mealen şöyle buyurulur:

[Ey Müminler!] Savaşta o müşrikleri siz öldürmediniz; gerçekte Allah öldürdü. [Ey Peygamber!] Savaşta düşmanı saf dışı etmek için bir şeyler attığın zaman da aslında sen atmadın, Allah attı. Allah bütün bunları müminleri güzel bir sınavdan geçirmek için yaptı. Şüphesiz Allah her şeyi işitir, her şeyi bilir!

Bu ayetten de anlaşılacağı gibi, teosentrik dil, her zaman ve zeminde evvela Allah'ın hesaba katılması gerektiğini tembihleyen bir dildir. Kuşkusuz bu dilde insanoğlunun özgür iradesinin nefyi söz konusu değildir. Aksine insan dinî-ahlâkî plandaki her fiilini özgür iradesiyle gerçekleştirmektedir. Böyle olduğu içindir ki insanoğlu dünyada özgür irade ve ihtiyarıyla yapıp ettiği her şeyin hesabını ahirette verecek ve hak ettiği karşılığı görecektir. Kısacası, ilâhî azapta da mükâfatta da insan için bir hak ediş vardır. O halde, Türkçe Kur'an meallerinin hemen hepsinde, "*Andolsun, biz, cinlerin ve insanların çoğunu cehennem için yarattık*" (7.A'râf 179) diye çevrilen ayete, "*Andolsun biz, cehennemlik olmayı hak eden birçok cin ve insan yarattık.*" şeklinde bir anlam takdir edilmesi daha isabetli gözükmektedir. Çünkü ayetteki bu ifadenin ardından, "*Böylelerinin akılları vardır ama hakikati kavramaz, gözleri vardır ama hakikati algılamaz, kulakları vardır ama hakikat çağrısını duymaz. İşte*

20 Benzer içerikteki diğer ayetler için bkz. 3.Âl-i İmrân 182; 8.Enfal 51; 22.Hac 10; 41.Fussilet 46; 10. Yûnus 44; 40.Mü'min 31.

bunlar [şuursuzluk açısından] davarlar gibidirler. Hatta bunlar davarlardan da şuursuzdurlar. İşte bunlar tam bir aymazlık içinde olan kimselerdir!" buyurulmaktadır.

Kur'an'ın Aktüel Değeri

Kur'an, lisan yönünden olduğu kadar lisana ve hitaba konu olan hususlar bakımından da Arabî niteliklidir. Ünlü usul âlimi Şâtıbî (ö. 790/1388) bu gerçeği, "Kur'an'da vaz edilen şeriat ümmî ve Arabî karakterlidir" şeklinde formüle etmiştir.[21] Kur'an, milâdî 7. yüzyılda Arap toplumunun tecrübe dünyasına nazil olması hasebiyle yereldir. İlâhî vahiy, 22 yılı aşkın bir zaman diliminde bu tarihsel vasatta olup biten şeyler üzerine nazil olmuş, diğer bir deyişle, Allah tarihin belli bir kesitinde, belli bir coğrafyada, belli bir toplumun dinî ve dünyevî hinterlandı içinde konuşmuştur.

Bunun böyle olduğunda hiç kuşku yoktur; fakat biz Müslümanların inancına göre Kur'an son ilâhî vahiy olarak bütün insanlığa rehberlik etme misyonuna sahiptir. Başka bir ifadeyle, Kur'an her çağın insanına hitap etme vasfını haizdir; çünkü onun tüm zamanlara söyleyecek sözü vardır. Oysa Kur'an'daki tüm hitaplar, Mekkîsiyle Medenîsiyle oldukça küçük bir dünyaya, daha doğrusu birkaç küçük beldenin sakinlerine yöneliktir. Nitekim çoğunlukla Mekkî surelerde geçen *yâ eyyühe'n-nâs* hitabı, birçok klasik tefsirde de açıkça belirtildiği gibi, "*Ey Mekke halkı!*" anlamındadır. Aynı şekilde, birçok ayetin sonunda yer alan *ekserü'n-nâs* ibaresi de, "*Mekke halkının müşrik çoğunluğu*" manasındadır.[22] Medenî surelerdeki konular ile çok kere "Qul" (*De ki* [onlara]) emriyle başlayan dolaylı hitapların önemli bir kısmı da yine Mekke müşrikleriyle ilgilidir. Doğrudan hitapların kahir ekseriyeti ise Müminler, Münafıklar, Yahudiler ve Hıristiyanlara yöne-

21 Ebû İshâk İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, Beyrut, 1997, II. 375.

22 Mesela 12.Yûsuf 103 ve 17.İsrâ 89. ayetlerde geçen "ekserü'n-nâs" ibaresinin tefsiri için bkz. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, 1987, IV. 293; V. 85; Ebû Abdillah Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut, 2004, XVIII. 178; XXI. 47; Kurtubî, *el-Câmi'*, IX. 178; X. 212.

liktir. İlk hitap çevresindeki bütün bu zümreler belli bir tarihsellikle çevrelenmiş olsalar da ilâhî hitaba konu olan tavır ve tutumlarıyla birer rol modeldirler. Bu itibarla denebilir ki Kur'an'daki hitap tarihsel ve yerel, hitabın içerdiği mesaj ise tarih-üstü ve evrenseldir.

İlâhî hitabın yerel, mesajının evrensel oluşu, vulgarize tabirle, "Kızım sana söylüyorum; gelinim sen anla" şeklinde de ifade edilebilir. Buna göre Kur'an, ilk hitap çevresine "Kızım sana söylüyorum" buyururken, müstakbel Müslümanlara, "Gelinim sen anla" mesajını sunmaktadır. Kur'an'ın bize yönelik mesajının ne olduğunu, bizden ne gibi taleplerde bulunduğunu doğru anlamanın temel şartı, vahyin nüzul ortamında Allah'ın kime ne buyurduğu, ayrıca ne zaman, nerede ve neden buyurduğu gibi sorulara cevap teşkil edecek bir bilgi donanımına sahip olmaktır. Bunun için de Kur'an'ı ilkin metin-ötesi büyük bağlamında, yani tarihsel-kültürel art alanında okumak gerekir. Kur'an salt metin-içi dar bağlamında okunduğu takdirde, "anlam" ister istemez lafızda aranacağı için, kimi zaman metnin hermenötik imkânlarını zorlamak ve onu hiç konuşmadığı konularda konuşturmak kaçınılmaz olacaktır. Nitekim İslam tefsir tarihinde kasıtlı veya kasıtsız olarak Kur'an'ı her şey hakkında konuşturmanın sayısız örneğine rastlamak mümkündür. Basra kadısı Ubeydullah b. el-Hasen'in (ö. 168/785) şu sözleri Kur'an'ı salt lafız ekseninde ahistorik bir metin olarak okuyup anlama çabasının ne tür sonuçlar doğurduğu konusunda hem öğretici hem de ibret vericidir:

> Kur'an ihtilafa delalet eder. "Kader diye bir şey yoktur" görüşü doğrudur; çünkü Kur'an'da bu görüşün dayanağı mevcuttur. Sınırsız ilâhî irade karşısında insan iradesinden söz edilemeyeceği (cebr) görüşü de doğrudur; zira Kur'an'da bu görüşün dayanağı da mevcuttur. Her kim bu iki görüşten birini savunursa isabet kaydetmiş olur; çünkü bir ayet iki farklı anlam boyutuna sahip olabilir ve birbirine zıt iki manaya hamlolunabilir.
>
> Bir gün Udeydullah b. el-Hasen'e Kaderiye ve Cebriye hakkındaki fikri soruldu; o da şöyle cevap verdi:
>
> Her iki mezhebin görüşü de doğrudur. Zira cebr görüşünü savunanlar Allah'ı [sınırsız güç ve kudret yönünden] yüceltmekteler;

kaderi inkâr görüşünü savunanlar ise Allah'ı [adalet ilkesine halel getirecek şeylerden] tenzih etmekteler (...)

Ubeydullah b. el-Hasen sözlerine şöyle devam etti: [İhtilafların Kur'an'dan kaynaklanıyor oluşu] isimler/nitelendirmelerle ilgili [farklı] görüş beyanlarında da söz konusudur. Şöyle ki her kim zina eden bir kimseyi mümin olarak nitelendirirse isabet etmiş olur. Buna mukabil zinakârı kâfir olarak nitelendiren kimse de isabet etmiş olur. Öte yandan, "Zinakâr ne mümindir ne kâfirdir; gerçekte o fasıktır" diyen kimse de haklıdır. "Zinakâr ne mümindir ne kâfirdir; o münafıktır" diyen kimse de haklıdır. "Zinakâr müşrik değil, kâfirdir" diyen kimse de haklıdır; keza, "Zinakâr hem kâfir hem müşriktir" diyen kimse de haklıdır. Çünkü Kur'an bütün bu farklı anlamlara delalet etmektedir.[23]

Ubeydullah b. el-Hasen'in bu ibretlik görüşünün -maalesef- tam da İslam tefsir tarihindeki vakıaya tetabuk ettiğini belirttikten sonra, tekrar Kur'an'la ilgili hitap-mesaj ayırımına dönersek şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki Kur'an'ın özellikle inanç ve ahlak normlarıyla ilgili tüm mesajları tarih-üstüdür. Fakat bu mesajların sunulduğu kalıplar yerel ve tarihseldir. Örneğin, başta Allah'a karşı nankörlük (küfr) olmak üzere kibir, istiğna, bencillik, zulüm, kin, haset, saldırganlık, adaletsizlik, dünyaya aşırı düşkünlük gibi hususlar insanoğlunun tarih boyunca farklı şekillerde tezahür eden en ciddi ahlak sorunlarıdır. Nitekim bütün peygamberler hep bu ahlâkî sorunlarla uğraşmışlardır. Nübüvvet zincirinin son halkası olan Hz. Peygamber de Kur'an'ın delaletiyle yine bu sorunların üstesinden gelmeye çalışmıştır.

Kur'an, Allah'ın yegâne mabud olduğu, insanın Allah'a kulluk için yaratıldığı, bu dünyanın fani ahiretin baki olduğu gibi zaman aşımına uğramayan birçok mesaj içerir. Bunun yanında Kur'an sırf ilk hitap çevresindeki verili durumla ilgili hükümler de içerir. Sözgelişi, bazı ayetlerde Arap toplumuna mahsus liân, îlâ, zıhar gibi birtakım geleneklerden bahsedilir.[24] Kimi ayetlerde ise kölelikten, çok eşlilikten, henüz âdet görme çağına gelmemiş dul kadınların, yani çocuk-

23 Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut, 1995, s. 51-52.

24 Bkz. 2.Bakara 227-228; 24.Nûr 6-9; 58.Mücâdile 2-4.

luk çağındaki kız çocukların evlenip boşandıktan sonra kaç ay iddet bekleyeceklerinden, kocaların karılarına vurabileceklerinden söz edilir. Keza, muhtelif ayetlerde köle-hür ayırımına ve bu kategorik ayırımın sosyal hayattaki yansımalarına işaret edilir. Mesela, 4.Nisâ 25. ayette şöyle denilir:

İçinizden hür mümin kadınlarla evlilik masrafını karşılayabilecek düzeyde mali gücü bulunmayanlar mümin kızlarınız konumundaki cariyelerinizle evlenebilirler. Allah sizin değerinizi imanınızla ölçer. Zaten hepiniz insanlık ailesine mensupsunuz. O hâlde, iffetli ve namuslu olmaları, zina etmemeleri, gizli dost da edinmemeleri şartıyla ve aynı zamanda efendilerinin iznini almak kaydıyla cariyelerle evlenin; mehirlerini de örfe uygun şekilde belirleyip kendilerine verin. Evlendikten sonra zina ederlerse onlara verilecek ceza, zina eden hür mümin kadınlara uygulanan [yüz sopa] cezasının yarısıdır.

Cariyelerle evlenme izni, [genel geçer değil] cinsel arzularına hâkim olamayıp zinaya yönelme endişesi taşıyan bekâr erkekler içindir. Mamafih, bekârlığa katlanmanız cariyelerle evlenmenizden daha hayırlıdır. Allah çok affedici, çok merhametlidir!

Görüldüğü gibi bu ayette Allah nazarında temel değer ölçütünün iman olduğu belirtilmiş, ama aynı zamanda hür-köle ayırımının meşruiyetine atfen verili duruma ya da dönemin toplumsal-olgusal realitesine uygun hükümler vaz edilmiştir. Kuşkusuz, bu ayetteki hükümler kendi tarihselliğinde anlaşılabilir veya en azından makul gerekçelerle izah edilebilir niteliktedir. Bununla birlikte ayetin, "Ey modern dönemin müminleri! Siz de bu kölelik-cariyelik müessesesini her daim canlı tutup ilgili hükümleri aynen tatbik edin" şeklinde bir mesaj içermediği de kuşku götürmez bir gerçektir.

Bizce kölelik, zıhar, îlâ gibi konularla ilgili ayetlerdeki normatif içeriği Kur'an'ın tarih-üstü mesajları bağlamında değerlendirmek isabetli değildir. Daha açıkçası, bu tür konularla ilgili ayetleri kendi tarihinde okumak ve bu çerçevede Kur'an'ın vahyedildiği dönemdeki topluma özgü koşullara ilişkin yerel ve tarihsel içerikler olarak değerlendirmek daha isabetli bir yaklaşım gibi gözükmektedir. Ayrıca bilinmelidir ki emir kipindeki her Kur'an ibaresi bildik anlamda emir, yani vücûb (zorunluluk) ifade etmez. Sözgelimi, Cuma namazıyla

ilgili ayetteki (60.Cum'a 10) *fe-izâ kudiyeti's-salâtü fenteşirû fi'l-arzi* ibaresi, modern zamanlardaki Cuma namazlarında sıkça tanık olunan manzaraya atfen, "Namaz biter bitmez koşar adım çarşıya pazara dağılın!" anlamında kesin bir talimata değil, "Namaz bitince işinizin başına dönebilirsiniz" gibi bir manaya delalet eder.

Bazı ayetlerin tarihsel hükümler içerdiğini ve kendilerini gerekli kılan temel vasıflarını (illet) kaybetmiş olmalarından dolayı söz konusu hükümlerin şimdinin dünyasında reel ve aktüel bir karşılığının bulunmadığını söylemek Kur'an'a saygısızlık ve sadakatsizlik değildir. Kaldı ki Kur'an'da hiçbir zaman neshe konu olmamış birçok kesin hüküm mevcuttur; ama bugün bu topraklarda yaşayan aklıselim sahibi hiçbir Müslüman söz konusu hükümlerin uygulanması gerektiğinden hiç söz etmemektedir. Mesela, kimi âlimlere göre kâfirlerin (müşriklerin) eziyetlerini sabırla karşılama ve farklı inanç mensuplarına hoşgörülü davranma konusuyla ilgili tüm ayetleri nesh (ilga) eden 9.Tevbe 5. ayette[25] Allah Müslümanlara şöyle buyurmaktadır:

> *[Ey Müminler!] Her türlü saldırı ve savaşın yasak olduğu aylar [Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Recep ayları] sona erince müşrikleri yakaladığınız yerde gebertin; gerektiğinde onları yakalayıp tutsak edin ve her köşe başını tutup tepelerine binmek için fırsat kollayın. Eğer tövbe edip imana gelir [ve tıpkı sizin gibi] hakkıyla namaz kılıp zekât verirlerse onları serbest bırakın. Çünkü Allah çok affedici, çok merhametlidir.*

Allah, 9.Tevbe 29. ayette de Müslümanlara şöyle buyurmaktadır:

> *[Ey Müminler!] Yahudiler ve Hıristiyanlardan Allah'a ve ahirete inanmayan, Allah'ın ve elçisinin yasak saydığı şeyleri yasak saymayan ve dolayısıyla dosdoğru inanç sistemini benimsemeyen kimselerle savaşın ki sonunda hor ve hakir bir hâle düşüp size cizye [baş vergisi] ödemek durumunda kalsınlar.*

Bu iki ayetteki emirlerin her zaman ve zeminde geçerli olmadığı izahtan varestedir. O halde, Kur'an'daki kimi hükümlerin belli şartlar dâhilinde uygulanabilirliği fikrine itiraz

25 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII. 47.

edilmemelidir. Unutmamak gerekir ki bir hüküm, kendisini gerekçelendiren illet unsuruyla birlikte işlerlik kazanır; illet mevcutsa hüküm de mevcuttur; illet yoksa hükmün en azından askıya alınması söz konusudur. Tevbe suresinden aktardığımız ayetlerdeki hükümlerin aktüel bir değer içerip içermediği meselesini ele aldığımızda, ilkin bu hükümlerin vaz edilişini gerektiren illetin ne olduğunu sormamız gerekir. İlletin neliğini keşfetmek için de söz konusu ayetlerin nazil olduğu tarihsel vasatta Hz. Peygamber ile Müşrikler ve Kitabiler (Yahudiler ve Hıristiyanlar) arasındaki ilişkilerin mahiyetini bilmemiz veya daha genel çerçevede Tevbe suresinin tarihsel arka-planına vâkıf olmamız icap eder.

Ahkâm ayetlerinin tarihselliği konusunda savunduğumuz temel fikir budur ve bu fikirde Kur'an'a saygısızlık ve sadakatsizlik addedilebilecek bir içerik yoktur. Ayrıca, Kur'an ahkâmının yerel ve tarihsel olduğunu söylememiz, çağdaş değerlerin bir terakki göstergesi olduğu, dolayısıyla söz konusu ahkâmın modern zamanlardaki gelişme seviyesinin gerisinde kaldığı gibi bir düşünceden mütevellit değildir. Bu konudaki temel dayanağımız, yukarıda da belirtildiği gibi, hükümlere varlık ve işlerlik kazandıran illet ve menat unsurunun tarihin farklı uğraklarında ortadan kalktığı/kalkabileceği gerçeğidir. Daha önce de belirtildiği gibi, illet ortadan kalktığında hükmün işlerliği de ortadan kalkar; illet avdet ettiğinde hüküm de avdet eder. Kuşkusuz, bu temel kural inanç ve ahlak ilkeleriyle ilgili nasslar için değil belli bir tarihsellik içerisinde bireysel ve toplumsal yaşantıyı düzenleyen hükümleri muhtevi nasslar için geçerlidir. "Allah birdir; şeriki yoktur" hükmünün tarihsel bir illeti yoktur; bu yüzden tevhid tarih-üstü bir inanç ilkesidir. Bununla birlikte, âdet görme çağına gelmeden dul kalan kız çocuklarının iddet sürelerinden söz eden 65.Talak 4. ayetin tüm zamanlarda uygulanması gereken bir hüküm içermediği de şüphesizdir. Yani, bu ayetin tüm zamanlara ve tüm Müslümanlara hitaben, "Âdet görme çağına gelmemiş kız çocuklarınızı tez elden evlendirin" şeklinde bir mana ve mesaj içermediği, bilakis Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki cari örfte tatbik alanı bulunan bir hükme delalet ettiği aşikârdır.

Bu görüş, demin de belirtildiği gibi, modernitenin terakki olduğu düşüncesinden hareketle beyan edilmiş değildir. Moderniteyi ya da modernlik denen durumu terakki addetme fikrinden yola çıkarak ve dolayısıyla modern zamanlardaki hâkim değer yargılarını esas alarak Kur'an'da kölelik, çok eşlilik gibi konulardan söz edilmesini kimi zaman irtica kavramına atfen eleştiri konusu yapmak hem anlayışsızlık hem saygısızlıktır. Benzer şekilde, tedip maksadıyla kadına vurulabileceğinden söz eden ayetteki *vadribûhünne* ibaresine, laikçi-çağdaşçı çevrelerden Allah adına özür dilercesine, üstelik çağdaş Kur'an'lar üretme pahasına, "Karılarınızı evden uzaklaştırın", "Onları baba evlerine gönderin", "Onları terbiye edin" ve hatta "Onlarla cinsel ilişkiye girin" gibi birtakım absürt anlamlar yüklemek de ilâhî kelama karşı çok büyük bir saygısızlıktır. Bu bağlamda, modernite olgusunu verili bir durum olarak değerlendirmek ile bu olguyu mutlak terakki addetmek arasında çok büyük bir fark olduğu belirtilmelidir. Ayrıca modern zamanlarda hüküm süren değer yargıları ile çağdaş paradigmaların sabitlik vasfı taşımadığı, bilahare şu veya bu şekilde değişip dönüşmesinin mukadder olduğu da hatırlatılmalıdır.

Burada bir kez daha belirtelim ki emir kipindeki her Kur'an ibaresi vücub anlamı taşımaz. Klasik fıkıh usulünde bütün tafsilatıyla serdedildiği üzere, kimi emirler vücub (farziyet), kimi emirler ise 4.Nisâ 34. ayetteki *vadribûhünne* ibaresinde olduğu gibi ruhsat ifade eder. Yani bu ibaredeki emir kipi Müslüman kocalara, "Karılarınızı mutlaka dövün" anlamında bir vazife yüklemez. Ayrıca unutmamak gerekir ki ayetin *vehcürûhünne fi'l-medâci'i* (karılarınızla yataklarınızı ayırın) şeklindeki kısmı kadınları cezalandırmaya yönelik bir muhteva taşır. Oysa tek eşliliğin hüküm sürdüğü günümüzde "yatakları ayırmak" kadını değil erkeği cezalandırmaktır.

Bütün bunlar bir tarafa, Kur'an'ın kadın ve dayak konusundaki beyanının pratikte ne anlama geldiği sorusunun cevabı, ilgili ayetin lafzından ziyade, Hz. Peygamber'in ailevî yaşantısında aranmalıdır. Kadına vurulup vurulmayacağını merak buyuranlar, bu konudaki meraklarını Hz. Peygamber'in

aile yaşantısını öğrenmek suretiyle giderebilirler. Bu arada yeri gelmişken, kölelik-cariyelik, çocukluk çağındaki kızlarla evlilik ve çok eşlilik gibi toplumsal müesseselerin Kur'an tarafından ihdas edilmediği de belirtilmelidir. Bütün bu müesseseler Hz. Peygamber devrindeki Arap toplumunda mevcut olması ve ister istemez münasebet düşmesi sebebiyle Kur'an'ın muhtevasında da yer almıştır. Bize göre, anılan konularla ilgili ayetlerdeki ifadeleri dinî-ahlakî çerçevede bütün zamanlara yönelik mesajlar gibi algılamak yerine birtakım bireysel ve toplumsal sorunların kendi tarihsel şartları dâhilinde halledilmesi şeklinde anlayıp yorumlamak gerekir. Başka bir deyişle, ilgili ayetleri Kur'an'ın nazil olduğu dönemindeki verili durum çerçevesinde anlamak ve bu hermenötik süreçte ilk hitap çevresindeki toplumun tarihsel-kültürel dünyasıyla duygudaşlık kurmaya çalışmak gerekir.

Kur'an'ın nüzulü diyalektik biçimde gerçekleşmiştir. Nitekim bu gerçek birçok ayette kendini göstermektedir. Şöyle ki, kimi insanlar Hz. Peygamber'e savaş ve saldırının yasak sayıldığı aylarda (haram aylar) savaşmanın hükmünü sormuşlar, Allah cevap vermiştir. Kimi insanlar ayın niçin bazı gecelerde bir ip gibi incecik bazı gecelerde de yusyuvarlak biçimde görüldüğünü sormuşlar, Allah cevap vermiştir. Bu tür sorular ve cevaplarla ilgili ayetlerin diyalektik bir süreçte nazil olduğu ve dolayısıyla muhteva olarak belli bir tarihsellikle mukayyet bulunduğu kuşkusuzdur. Tam bu noktada denebilir ki Kur'an'daki tüm ayetler Allah'ın kelamı olmakla birlikte her ayet aksiyolojik açıdan eşit düzeyde değildir. Mesela, müşriklerin putperestliğe özgü birtakım batıl inanç ve uygulamalarından söz eden 6.En'âm 136-139. ayetlerdeki muhteva ile Fatiha suresindeki ve/veya "Ayetü'l-Kürsî" diye bilinen 2.Bakara 255. ayetteki mana ve mesajın değer skalasındaki yeri aynı olmasa gerektir.

Kur'an konusunda sık sık tarihsel arka-plana gönderme yapmamız rahatsız edici bulunabilir; ama tarihe göndermelerin rahatsızlık yaratmasının Kur'an konusunda aşırı romantizmden kaynaklandığı bilinmelidir. Evet, bir kez daha belirtelim

ki Kur'an'ın anlamı lafızda değil tarihte saklıdır. Bu yüzden, onu doğru anlamak için, vahyin nazil olduğu tarihe yolculuk yapma zarureti vardır; ancak bu yolculuğun amacı, kimilerince iddia edildiği gibi, ilâhî kelamı tarihe gömmek değil, onun bugüne dair ne söyleyip ne söylemediğini belirlemektir.

Aslında Kur'an'daki 6236 ayetin bize ve bugüne dair söyledikleri birkaç cümlede özetlenebilir. Şöyle ki, Kur'an'ın ilk hitap çevresindeki toplumdan ve dolayısıyla bizden ilk ve en önemli beklentisi, Allah'a eş ve ortak koşmamak, yani O'ndan başkasına tanrılık yakıştırmamaktır. Her zaman ve zeminde Allah'ın hatırını saymak, O'nun emir ve yasaklarına karşı gelmekten sakınmaktır. Kısacası, Kur'an'ın temel hedefi, insanoğluna Allah'ın hoşnut olacağı bir hayat yaşatmak, dolayısıyla yarın bir gün hesap vermek üzere O'nun huzuruna çıktığında helak ve hüsrana mahkûm olmamasını sağlamaktır. İnsanoğlunu yaratıp sayısız nimetle donatan kuşkusuz Allah'tır. Bu yüzden, insanın Allah'a çok büyük bir şükran borcu vardır ve bu borcunu imanlı ve ahlaklı bir hayat yaşamak suretiyle ödemek zorundadır.

İşte Kur'an'ın en temel mesajı budur. Böyle bir ilâhî mesajın ne bilimsel bilgi vermek, ne tarihte olup bitenleri bir tarihçi titizliğiyle aktarmak, ne de tarihin tüm uğraklarında aynen tatbik edilebilecek nitelikte spesifik hukuk kodları sunmak gibi bir amacı olabilir. Aslında Kur'an'ın tabiata, tarihe, hukuka ve sair konulara dair tüm atıfları sırf Allah'a teslimiyet ve kulluk temelinde iman ve güzel ahlak sahibi insanlar olmamız, böylelikle dünyada salaha, ahirette felaha kavuşmamız gerektiğiyle ilgilidir. Bizden beklenen, ahlâkî planda Kur'an'ı fiilî metin formuna dönüştürmemizdir. Daha açıkçası, Allah'ın bizden başlıca istek ve beklentisi, Kur'an'daki temel inanç ve ahlak normlarını hayata katmamız, yani kayıtsız şartsız iman ve teslimiyet temelinde yükselen bir ahlakî kişilik sahibi olmamızdır.

2. MEAL KELİMESİ VE KAVRAMLAŞMA SÜRECİ

Arap dilinde, "bir şeyin başlangıcı ve sonu, rucû etmek, gayeye ulaşmak, noksan olmak, noksanlaştırmak" gibi manalara gelen *evl* kökünden türemiş bir mimli mastar ve "ulaşılan hedef, gaye" manasında bir ism-i mekân olan meal kelimesi[1] günümüz Türkçesinde dar ve özel manada kullanılan bir terim olma özelliğine sahiptir. Kelime son dönem Osmanlı Türkçesinde "mana, mefhum" karşılığında kullanılmış ve bu kullanımda, "bir sözün lafzen veya harfiyen değil mana ve mefhum cihetiyle aktarılması" meâlen diye karşılanmıştır.[2] Buna göre meal kelimesinin Osmanlı Türkçesinde sözün aktarım keyfiyetini ifade eden bir örfî anlam kazandığını, bilahare bu örfî anlamın, "Kur'an'ın harfî harfine değil, mana ve mefhum itibariyle tercümesi" şeklinde ıstılahlaştığını söylemek mümkündür. Bu ıstılahî anlam çerçevesinde Kur'an'ın muhtelif dillerdeki çevirileri için de ortak isim olarak meal kelimesi kullanılabilir; fakat kelimenin günümüz Türkçesindeki yaygın kullanımı münhasıran Kur'an'ın Türkçe tercümelerini ifade eder. Bu hususi anlam ve kullanım Türkiye'nin yakın tarihindeki fikrî ve siyasi gelişmelerle çok yakından ilgilidir.

Meal kelimesinin Türkçe Kur'an tercümeleriyle ilgili kullanımı Cumhuriyet devrinin başlangıcına rastlar. Cumhuriyet'in ilanından kısa bir süre sonra (Nisan-Eylül 1924 tarihleri arasında) Süleyman Tevfîk el-Hüseynî, Şeyh Muhsin-i Fânî müstearıyla tanınan Hüseyin Kazım Kadri ve Albay Cemil Said'e ait üç ayrı Kur'an çevirisi yayınlanır. II. Meşrutiyet döneminde hız kazanan milliyetçilik, Türkçülük gibi fikrî cereyanların bir uzantısı olarak ortaya çıkan tercüme ve Türkçe Kur'an meselesiyle ilgili tartışmaların Cumhuriyet Türkiye'sindeki ilk

1 Ebü'l-Hüseyin İbn Fâris, *Mu'cemû Mekâyîsi'l-Luğa*, Beyrut 1979, I. 158-162; Ebü'l-Feyz Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Küveyt 1989, XXVIII. 31-39.

2 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 2006, s. 1253.

meyveleri olan bu çeviriler, dönemin Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi ile Reisliğin müşavere heyeti azası Ahmed Hamdi Akseki gibi isimlerin ciddi tenkitlerine uğrar. O dönemdeki matbuata da yansıyan tercüme tartışmaları neticesinde Diyanet İşleri Reisliği'nin bu işe el atması ve Kur'an tercümesinin ilmî ehliyet sahibi mütehassıs bir heyete yaptırılması yönünde girişim başlatması yönünde hâkim bir kanaat oluşur. 21 Şubat 1925 tarihinde TBMM'de Diyanet İşleri Reisliği'nin bütçe müzakereleri sırasında bazı meb'uslar tarafından meclis başkanlığına bir takrir (önerge) sunulur. "Bazıları tarafından Kur'ân-ı Kerîm'in hata-âlûd bir surette terceme ve neşredildiğinin görülmesi" ifadesiyle gerekçelendirilen bu önergede Diyanet İşleri Reisliği'nin gözetiminde mütehassıs bir heyet tarafından Kur'an'ın Türkçe tercüme ve tefsirinin hazırlanması, bunun için devlet bütçesinden ödenek ayrılması talep edilir.[3]

Önergenin mecliste kabul edilmesinin ardından Diyanet riyaseti namına bu işi yürütme görevini üstlenen Ahmed Hamdi Akseki fikir almak için Kamil Miras ile görüşür ve ardından tercüme konusunda Mehmet Akif'e teklif götürür. Fakat Mehmet Akif Kur'an'ı hakkıyla tercüme etmenin imkânsız olduğu düşüncesiyle bu teklife sıcak bakmaz. Bu arada onu ikna etmek için Elmalılı Hamdi Yazır ve Babanzâde Ahmed Naim gibi âlimlerin yardımına başvurulur. Akif'le görüşmelerin birinde Elmalılı Hamdi Yazır, "Kur'an'ı hakkıyla tercüme etmenin mümkün olmadığı tabiidir; ancak bu bir meal olacaktır" şeklinde bir söz söyler. Bu söz Akif'i biraz yumuşatır ve daha sonraki görüşmeler neticesinde kerhen de olsa tercüme işini üstlenir.[4]

Bu bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla meal kelimesinin "Kur'an tercümesi" anlamında ilk kullanımı Elmalılı'ya aittir. *Hak Dini* tefsirinin giriş kısmındaki, "Meâl kelimesi de esasen te'vilin me'hazı olan 'evl' manasına masdarı mîmîdir. Bir şeyin

3 Geniş bilgi için bkz. Dücane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul 1998, s. s. 19-121; a. mlf., *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, İstanbul 1999, s. 13-111.

4 Eşref Edib Fergan, *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, Hazırlayan: Fahrettin Gün, İstanbul 2011, s. 158-160.

varacağı gaye manasına ismi mekân olur ki te'vilin hâsılı demektir. Bundan başka meâl bir şeyi eksiltmek manasına da gelir, onun için urfte bir kelâmın manasını her veçhile aynen değil de biraz noksanıyla hâsılına göre ifade etmeye de meâl denilmiştir. Bizim meâl tabirini ihtiyar edişimiz de bu eksiklik haysiyetiyledir"[5] ifadeleri dikkate alındığında, meal ile ilgili ilk tanımın da Elmalılı'ya ait olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla meal kelimesinin zaman içerisinde Türkçe Kur'an çevirilerine münhasır bir terim olarak kullanılmasında Elmalılı'nın belirleyici rol oynadığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Bu vesileyle Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dili* adıyla meşhur olan tefsirinin 1935 tarihli ilk baskısında (Matbaai Ebüzziya, İstanbul) "Yeni Mealli Türkçe Tefsir" şeklinde ikinci bir adının bulunduğunu da hatırlatmak gerekir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında ilmî ve fikrî alt yapısı Elmalılı tarafından oluşturulan meal kavramı 1949 yılının ilk aylarında başlayan ve daha sonraki yıllarda şiddetini artıran Türkçe Kur'an ve Türkçe namaz tartışmalarıyla bir kez daha gündeme geldi. Bu yıllarda Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun (ö. 1978) Kur'an'ı öz Türkçeye, geleneksel halk Türkçesine çevirmek gerektiğinden söz etmesi ve böyle bir çevirinin dinin temel kaynağını anlama hakkından ziyade uluslaşmanın gereği olarak değerlendirmesi, bu münasebetle İzmirli İsmail Hakkı, Elmalılı Hamdi Yazır ve Ömer Rıza Doğrul gibi isimlerin Kur'an çevirilerini eleştirmesi,[6] muhafazakâr âlimlerde meal kavramına sahip çıkılması yönünde bir duyarlılık oluşturdu.

Bu dönemde özellikle Hasan Basri Çantay tarafından ön plana çıkarılıp savunulan meal kavramı, 1960'ların başından itibaren yayımlanan Kur'an çevirilerinin çoğunda ortak ad olarak kullanıldı ve böylece Kur'an'ın Türkçe çevirilerine münhasır bir adlandırma olarak ıstılahlaştı. Elmalılı Hamdi Yazır ve Hasan Basri Çantay meal kelimesinin ıstılahlaşma-

5 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1935, I. 30.

6 Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Kur'an'ın Ana Dilimize Çevrilmesi: Kur'an Nedir?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: I, sayı: 2-3 (1952), s. 34-35.

sında ne kadar önemli rol oynamışsa, meal adıyla yayımlanan ve hâlihazırda iki yüzden fazla sayıya ulaşan Türkçe Kur'an çevirilerine kaynaklık etme hususunda da o kadar önemli rol oynamıştır. Çünkü mütedavil Kur'an çevirilerinin önemli bir kısmında bilhassa bu iki âlimin meallerinden yararlanılmıştır.

Kur'an çevirisini ifadede tercüme yerine meal kelimesinin tercih edilmesi, üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. İlk nazarda tercümenin kural açısından daha nesnel ve denetlenebilir bir faaliyet olarak göründüğü, buna karşılık tefsir ve kelam geleneğinde yer yer keyfilik, kuralsızlık gibi çağrışımlara sahip bir terim olarak kullanılan te'vil ile aynı kökten türeyen meal kelimesinin bir söze veya metne az çok yorum katma manası taşıdığı, bu yüzden de Kur'an çevirilerinin tercüme yerine meal diye isimlendirilmesinin pek de isabetli bir tercih olmadığı söylenebilir. Bilhassa Âl-i İmrân 3/7, Kehf 18/78 ve 82. ayetler dikkate alındığında te'vil kelimesinin "bir şeyin iç yüzü, gerçek mahiyeti ve bu mahiyetin tespit ve tayini" gibi manalara geldiği, dolayısıyla tercüme ve tefsir edilecek bir metin söz konusu olduğunda, o metindeki asıl maksat ve muradı tayinle eşdeğer bir anlam ifade ettiği[7] tespitinde bulunulabilir. Bu anlamda te'vil "bir kelamı tedbir ve takdir etmek, onun üzerinde tasarrufta bulunmak ve kendisinden murat edilen gayeye müncer kılmak"[8] demek olduğuna göre, "meal" de tevilin hâsılası, yorumun neticesi demek olur. Gerçi Elmalılı'nın mezkûr ifadelerine göre Kur'an çevirisinde tercüme yerine meal kelimesinin tercih edilmesi "evl" kökündeki "eksilme, eksiltme" manasıyla ilgilidir.[9]

Buna göre meal, Kur'an'ın harfî harfine değil, mana ve mefhum itibariyle tercüme edilmesi demektir. Meal bu anlamda eksik tercüme olarak değerlendirilebilir, ama aynı zamanda tefsirî ve manevî tercüme diye de nitelendirilebilir. Çünkü tercümede mana ve mefhumu esas almak, asıl metnin mantu-

7 Ebü'l-Kâsım Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Kahire 1970, s. 38; Hasan el-Mustafavî, *et-Tahkîk* fî Kelimâti'l-Kur'ân, Beyrut 2009, I. 189.

8 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVIII. 32.

9 Elmalılı, *Hak Dini*, I. 30.

kundan ziyade mefhumunu, yani lafızda ne söylendiğinden ziyade ne söylenmek istendiğini yansıtmaya çalışmaktır. Bu durumda yorum kaçınılmaz olduğu için, mealin eksiklik kadar fazlalıkla da malul olduğunu söylemek gerekir. Nitekim Elmalılı'nın kendi mealini tefsirin bir hülasası olarak değerlendirmesi de bunu gösterir.[10] Sonuç itibariyle, ister tercüme ister meal denilsin, her Kur'an çevirisi dilbilimsel (linguistik) olduğu kadar da yorumbilimsel (hermenötik) bir çabanın ürünüdür. Zira çeviride çok anlamlılık, yan anlamlılık, sentaktik ve semantik açıdan farklı manalara ihtimallilik özelliği taşıyan Kur'an ifadelerinde tercihe şayan manayı bulmak, bunun için de tercih, takdir ve tayinde bulunmak söz konusudur. Bu yüzden, çeviri sırasında tefsir ve te'vil kaçınılmazdır.

Meal, Kur'an'ın mana ve mefhumunu esas alan bir çeviri/tercüme tarzı olarak tanımlanmış olmasına rağmen, başta bu tanımın çerçevesini belirleyen ve geliştiren Elmalılı Hamdi Yazır ve Hasan Basri Çantay gibi isimler olmak üzere Kur'an çevirisi yapanların büyük çoğunluğu, ittifakla imkânsız kabul ettikleri harfî/lafzî tercümeye benzer bir çeviri tarzını benimsemişlerdir. Bu durum, meal diye nitelendirilen çevirinin hem bir hukuk metni gibi kuru ve yavan, hem de Türkçe açısından başarısız olması sonucunu doğurmuştur. Bunun yanında, mütedavil Kur'an çevirilerinin büyük çoğunluğunda, üst-dil söylemiyle kaleme alınan kelam kitaplarını anımsatan bir üslup kullanılmış,[11] dolayısıyla ayetlerdeki mananın hedef dile (Türkçe) aktarımında büyük ölçüde müesses İslam, buna bağlı olarak da Kur'an ifadelerinin kavramlaşmış ve ıstılahî olarak standartlaşmış delaletleri esas alınmıştır.

Bunun muhtelif sebeplerinden biri, Kur'an'ın Arapçadan başka bir dile çevrilmesinin erken dönemlerden beri itiyatla karşılanması, hatta itikadî bir mesele olarak algılanmış olmasıdır. İkinci bir sebep, çeviride, Allah'ın kastettiği mana ve maksada ilavede bulunma korkusu ve kaygısıdır. Bu yüzden,

10 Elmalılı, *Hak Dini*, I. 9.

11 Turan Koç, "Çeviri ve Kur'an'ın Türkçe Çevirileri", *2. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1996, s. 249-250.

çeviride lafzın düz anlamlarına sadakat prensibi göz önünde bulundurulmuş, fakat bunun neticesinde Kur'an hitabındaki duygu yüklü anlamlar, muhatapların gönül dünyasına nüfuz eden çarpıcı üsluplar ve vurgular, dil ve üsluptaki estetik unsurlar ister istemez kaybolmuştur. Bu önemli kayıp, tercüme yerine meal kelimesinin tercih edilmesiyle ilgili temel gerekçeden de anlaşılacağı gibi, en başından müsellem kabul edilmiştir. Bu anlayışa göre Kur'an'daki mananın mealde eksik ifade edilmesi, her şeyden önce onun mu'ciz bir kelam olması ve bu mu'ciz ilâhî kelam karşısında beşerin aciz kalmasıdır. İşte bundan dolayı, Kur'an'ın çeviri/tercüme yoluyla bir başka dilde eşdeğerlisini üretmek beşer takati açısından muhal görülmüştür.

Bütün bunlar bir tarafa, Kur'an çevirisine meal denilmesi hem ortaya çıkan tercümeyi asıl metinle paralellik açısından yüzleşme külfetinden kurtarır, hem de kendi meşruiyetini oluşturur. Bunun yanında mealin bizatihi sahihliği de önemli bir konudur. Sahihlik hususunda temel şart, Kur'an metninden anlaşılan mananın belli bir yorum (te'vil) anlayışına uygunluğudur. Burada söz konusu olan yorum anlayışı ise temelde belli bir kelam sistemine dayanmak durumundadır.[12] Sonuçta herhangi bir ayetin ne şekilde te'vil ve tercüme edileceğini dilbilimsel kurallardan çok kelamî kabuller ve prensipler belirler. Çünkü genel dinî düşünce ve bakış açısı temelde kelamî sisteme göre şekillenir. Kelamın her itikadî mezhep açısından ideoloji kavramıyla eşdeğer bir mana taşıdığı bile söylenebilir. Kur'an çevirisi söz konusu olduğunda, kelamî ilkelere uygun düşen meal doğru, ters düşen meal yanlıştır. Bir örnek vermek gerekirse, Kıyâme 75/23. ayetteki *ilâ rabbihâ nâzırah* ifadesini "Rablerine bakacaklar" şeklinde çevirmek Ehl-i Sünnet'in kelamî-itikadî kabulleri açısından doğru, Mu'tezile kelamındaki tevhid ilkesi açısından kesinlikle yanlıştır. Şüphesiz bu ayetle ilgili iki farklı te'vil ve tercümeye dilbilimsel gerekçeler/deliller bulunabilir; ancak bura-

12 Osman Bilen, "Tercüme ve Meâl Farklı mı?: 'Kur'an Meâli' Kavramı Üzerine", *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-*, Ankara 2007, s. I. 185-186.

da aslolan, dilbilimsel gerekçeler/deliller değil kelamî ilkeler ve prensiplerdir. Netice itibariyle her te'vil ve meal, sıhhat ve meşruiyet onayını öncelikle belli bir kelamî sistemden alır.

Esasen Kur'an'ın hakkıyla tercümesinin mümkün olmadığı hususunda öne sürülen gerekçeler de ilâhî kelam sıfatının mahiyeti, Halku'l-Kur'an meselesi, Kur'an'ın mu'cizliği gibi konularla çok yakından ilgili olmasından dolayı temelde kelamî kabullere dayanır. Kur'an'ın Arapça olması ilk bakışta lisanî bir mesele gibi görünse de bilhassa fıkıh usûlünde mananın yanı sıra nazmın da Kur'an'ın aslî bir unsuru olarak kabul edilmesi, ilahi kelam sıfatının mahiyetiyle ilgili bir kelamî bakış açısını yansıtır. Buna göre Kur'an'ın Arabîliği manada değil nazımdadır. Başka bir ifadeyle, Arabî olan mana değil nazımdır. Bu sebeple Kur'an ancak Arapça nazım olarak Kur'an'dır. Elmalılı'nın ifadesiyle, "İşte bu Arabî nazmın diğer bir lisanda muadilini yapmak mümkün olsaydı Kur'an terceme edilmiş olurdu. Yalnız o tercüme Arabî olmayacağı için Kur'an olmaz da Kur'an'ın tercemesi olurdu."[13]

Kur'an'ın tam olarak tercüme edilemeyeceği yönündeki hâkim görüşün kelâm-ı nefsî kavramıyla da çok yakından ilişkisi vardır. Bu kavram çerçevesinde Kur'an Allah'ın ses ve harflerden bağımsız, zatı ile kaim ezelî manalar olarak kabul edilir. Böyle bir kabul hem Kur'an'daki mananın sonsuz/sınırsız olduğuna, hem de beşer tarafından tüketilmesinin imkân dâhilinde bulunmadığına işaret eder. Çünkü Allah'ın hiçbir sıfatına sonluluk ve sınırlılık atfetmek mümkün değildir. Dolayısıyla kelam sıfatı da diğer ilâhî sıfatlar gibi namütenahidir. Bu itibarla ilahi kelamdaki manayı tanzir etmek veya tüketmek beşer takatinin fevkindedir.

Meselenin bu boyutu daha ziyade i'câz konusuyla ilgilidir. Temelde kelamî kabuller çerçevesinde şekillenen ve ittifakla benimsenen i'câz anlayışına göre Kur'an bir dil mucizesi olup hem nazım hem mana cihetiyle mu'cizlik vasfını haizdir. Kur'an çevirisine tercüme denilmesini caiz görmeyen Hasan

13 Elmalılı, *Hak Dini*, I. 13.

Basri Çantay bu konuda seçili ifadelerle şöyle der: "Kur'ân-ı mübîn hem lafzı hem manası ile mu'ciz, onu hakkıyla tercemeden beşer acizdir. Şimdiye kadar birçok yabancı diller buna yeltendi. Fakat onun ilahi belağat ve i'câzı hepsini yere serip yendi... Allah kelamı ile beşer kelamı beynindeki fark tıpkı Yaratanla yaratılan arasındaki farktır. Bu gerçektir, muhakkaktır. Bu farkı gidermeye ins-ü cin şöyle dursun, melekler ve peygamberler bile muktedir değildir. Çünkü O ezelî, bu fânî bir dildir."[14]

Tercümeyi "bir kelamın manasını diğer bir lisanda dengi ile tabir ile aynen ifade etmektir" şeklinde anlayıp tanımlamayı, Kur'an'ın bu şekilde tercümesinin mümkün olmadığını, beşer açısından imkân dâhilinde olan şeyin ancak mefhum tarzında bir meal olduğunu söylemeyi[15] gerektiren bir kelamî bakış açısının "Türkçe Kur'an" gibi bir tabirin kullanımını caiz görmesi pek mümkün değildir. Bu sebeple, Kur'an çevirisini ifadede meal kelimesinin tercih edilmesi, son dönem Osmanlı modernleşmesinin bir uzantısı olarak ortaya çıkan, II. Meşrutiyet döneminde hararetli tartışmalara konu olan, Cumhuriyet'i kuran irade tarafından radikal modernleşme projesinin önemli bir parçası olarak tatbik mevkiine konulmaya çalışılan dinî Türkçülük ve ana dilde ibadet gibi reformist fikirlere İslamcı kanadın muhalif bir dille mukabelesi olarak görülmelidir. Nitekim Elmalılı'nın, "Cehaleti ileri gidenlerden bazılarını da duyuyoruz ki Kur'an tercemesi demekle dahi iktifa etmiyor da Türkçe Kur'an demeğe kadar gidiyor. Hatta bundan dolayı meb'uslardan birisi [Bursa meb'usu Mustafa Fehmi Gerçeker] yazdığı manzumede 'Türkçe Kur'an mı var be hey şaşkın/Oynamaktır bu din ü imanla' demiştir. Filvaki öyledir" şeklindeki ifadeleri bunun en güçlü delilidir.

Hak Dini tefsirinin yazma nüshasındaki mukaddimede yer alan bu ifadeler hem Cemil Said'in 1924'te yayımlanan ve Türkiye dışındaki müslüman âlimlerin dahi ağır eleştirileri-

14 Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul 1957, I. 5-6.

15 Elmalılı, *Hak Dini*, I. 9.

ne uğrayan *Türkçe Kur'an-ı Kerîm* adlı çevirisine[16] bir gönderme, hem de aynı yıl birçok tartışma ve kalem münakaşasına konu olan, 1926 yılının Ramazan ayında ise Türkçe Kur'an okuma ve Türkçe namaz kıldırma şeklinde uygulanan dinî reform projesine yönelik bir reddiyedir. Yine Elmalılı'nın tefsirde kullandığı muhteşem Türkçenin aksine mealde pek akıcı olmayan bir dil ve üslup kullanması da söz konusu projeye alet olmama gayretinin bir eseridir. Çantay'ın ifadesine göre Elmalılı mealde bilinçli olarak akıcı bir dil kullanmadığını, çünkü meallerin tercüme şeklinin almasından korktuğunu söylemiştir.[17] Şüphesiz Mehmet Akif de yedi yıl kadar (1926-1932) süren yorucu bir çalışmayla hazırlayıp 1929-1932 yılları arasında tebyiz ve tashihini tamamladığı Kur'an çevirisini Diyanet İşleri Riyaseti'ne teslim etmekten vazgeçmesinde, ilk çevirilerini Elmalılı Hamdi Yazır'ın pek beğenmemesinden etkilenmesi, son haliyle dahi çevirinin kendi içine sinmemesi gibi faktörlerin yanında siyasi iradenin dini millileştirmek ve ibadet dilini Türkçeleştirmek yönündeki niyet ve gayretlerini sezmesi ve çevirinin ana dilde ibadet projesine alet edilmesinden endişe etmesi de az çok etkili olmuştur.

Meal kavramı 1980 ve 1990'lı yılların Türkiye'sinde Mealci, Mealcilik gibi isimlendirmelerle de kullanılmıştır. Mealcilik isimlendirmesi 1960'lı yılların ikinci yarısından itibaren Türkiye'deki İslami hareketin Mustafa es-Sîbâî, Seyyid Kutub, Mevdûdî gibi İslam dünyasının farklı bölgelerinde yetişmiş müslüman fikir adamlarına ait dinî-fikrî eserlerin Türkçe tercümeleriyle tanışıp yeni bir ufuk kazandığı bir vasatta ortaya çıkan ve genelde ana kaynaklara dönüş söylemini, özelde Kur'an merkezli İslam anlayışını savunan, bu anlayış çerçevesinde dini en saf şekliyle temel kaynağından öğrenmek gerektiğini vurgulayan bir entelektüel grubun dinî düşünce çizgisini ifade eder. Ancak bu eğilimin Mealcilik diye tanımlanması söz konusu gruba değil muhaliflerine aittir. Bu yüzden de olumsuz bir çağrışıma sahiptir. Bununla birlikte Mealcilik

16 Bkz. Muhammed Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, IX. 295-297.

17 Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I. 7.

diye anılan eğilimin/akımın özellikle seksenli yılların sonlarından itibaren Türkiye'de meal sayısının artmasında ve aynı zamanda Kur'an meali okuma alışkanlığının giderek yaygınlaşmasında önemli rol oynadığı şüphesizdir.

Sonuç olarak, meal Kur'an'ın Türkçe çevirilerini ifade eden teknik bir terim olmanın ötesinde dinî, fikrî, siyasi anlamlar ve imalar içeren bir kavramdır. Daha açık ifade etmek gerekirse, bu kavram Türkiye Cumhuriyeti'nin erken dönemlerine damgasını vuran Garpçı, seküler modernleşme projesinin dinî boyutuyla ilgili kısmında olup bitenlerin garip hikâyesini bünyesinde barındırır. Bilhassa II. Meşrutiyet döneminde fikrî zemini oluşan ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında Hıristiyan Batı dünyasındaki Protestanlık tecrübesine benzer şekilde uygulamaya konulan Türkçe Kur'an ve ana dilde ibadet projesine muhafazakâr ulemanın karşı çıkışıyla kavramlaşan meal kelimesi ne gariptir ki yakın geçmişte ve günümüzde Protestanlığın "Sola Scriptura" (Sadece kutsal kitap) prensibini hatırlatan "Kur'an İslam'ı" söylemini tanımlamak üzere Mealcilik şeklinde bir kullanıma medar olmuştur. Böylece kelimenin ıstılâhî manadaki ilk kullanımında (mevrid) gözetilen maksat ile Mealcilik şeklindeki kullanımında (madrib) kastedilen mana arasında ironik denebilecek bir farklılık oluşmuştur.

3. KUR'AN MEALLERİ BAĞLAMINDA LAFZÎ (LİTERAL) TERCÜME TEKNİĞİNİN KİFAYETSİZLİĞİ ÜZERİNE

Giriş

Kur'an metninin Arapça dışındaki dillere tercümesi gerek cevaz gerek imkân bakımından hep tartışmalı bir konu olmuştur. Literatürdeki bilgilere göre Kur'an tercümesinin caiz olup olmadığı hususunda İmam Ebû Hanife (ö. 150/767), İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) yanı sıra Cassâs (ö. 370/981), Zemahşerî (ö. 538/1144), Kâsânî (ö. 587/1191), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1447) gibi birçok âlim müspet görüş bildirmiştir. Kâffâl (ö. 365/975), İbn Battâl (ö. 444/1052), Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler ise Kur'an tercümesiyle ilgili cevaz fikrine pek sıcak bakmamışlardır.[1] Bu tartışma bağlamında Kur'an çevirisiyle namaz kılmayı Arapça bilenler için dahi tecviz edenler olduğu gibi, Allah'ın Kur'an'ı Arapça indirmekle bütün insanları Araplaştırmayı hedeflediğini öne sürenler de olmuştur.[2]

Klasik dönemlerde tercüme konusuyla ilgili tartışma Kur'an çevirisinin namazda okunup okunamayacağı, okunduğu takdirde namazın geçerli olup olmayacağı meselesi üzerinde yoğunlaşmış ve bu mesele Hanefî fıkıh âlimlerinden Serahsî'nin (ö. 482/1089) *el-Mebsût*'u, Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *Bedâiu's-Sanâi*'si gibi hacimli fıkıh kitaplarında etraflıca tartışılmıştır.[3] Osmanlı İmparatorluğu'nun inkıraz yıllarına gelindiğinde, bu dönemde özellikle milliyetçilik ideolojisinin canlanması, ulus-devlet fikrinin yaygınlık kazanması

1 Bkz Hidayet Aydar, *Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi*, İstanbul, 1996, s. 211.

2 Ömer Özsoy, "Çeviri Kuramı Açısından Kur'an çevirisi Sorunu", *II. Kur'an Sempozyumu*, Ankara, 1996, s. 253.

3 Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Kâşif Hamdi Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", *Dinî Araştırmalar*, Ocak-Nisan 1999, cilt: 1, sayı: 3, s. 171-203.

gibi siyasal içerikli faktörlere bağlı olarak Kur'an tercümesiyle ilgili tartışma İslam dünyasında yeniden canlanmıştır. Din dilini Türkçeleştirmeyi İttihat ve Terakki Partisi'nin en önemli siyasi ve kültürel hedeflerinden biri olarak gören Ziya Gökalp (1876-1924) *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinin "Dinî Türkçülük" bölümünde şunları söylemiştir:

> Dinî türkçülük, din kitaplarının ve hutbelerle vaazların türkçe olması demektir. Bir millet, din kitaplarını okuyup anlamazsa, tabiidir ki, dininin hakiki mahiyetini öğrenemez. Hatiplerin, vaizlerin ne söylediklerini anlamadığı surette de ibadetlerden hiçbir zevk alamaz (...) O halde dinî hayatımıza daha büyük bir vecd ve inşirah vermek için gerek -tilavetler müstesna olmak üzere- Kur'ân-ı Kerim'in ve gerek ibadet ve ayinlerden sonra okunan bütün dualarla münacatların ve hutbelerin türkçe okunması lazım gelir.[4]

Balkan, Birinci Dünya ve Kurtuluş savaşlarının yaşandığı yıllarda kesintiye uğrayan tercüme tartışmaları Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte yeniden başlamış ve 1924-1938 yılları arasında gerçekleştirilen bir dizi devrimle dinî alanın millîleştirilmesi projesi fiilen tamamlanmıştır.[5] Bu proje Cumhuriyet'in ilk yıllarından bu yana özellikle siyasî kriz vasatlarında "ana dilde ibadet" gibi sözde hayırlı bir taleple birçok kez ülke gündemine de taşınmıştır. Ne var ki hemen her defasında Kur'an, namaz, niyaz gibi kavramlarla pratik yaşam düzeyinde hemen hiçbir ilişkisi bulunmayan bir zümre tarafından gündeme getirilen bu proje, gerçekte bir ulusalcı kriz projesi olduğu için, Müslüman kamu vicdanında istikrahla karşılanmıştır.

Konunun siyasi ve fıkhî yönüyle ilgili tartışmalar bir tarafa, Kur'an metninin Arapça dışındaki dillere tercümesinin ilk örnekleri Hz. Peygamber henüz hayattayken verilmiştir.

4 Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Haz.: Mehmet Kaplan, İstanbul, 1990, s. 176-177. Gökalp'in bu fikirlerinin tarihsel bağlamına ilişkin değerlendirme için bkz. Orhan Atalay, "Kur'an'ın Başka Dillere Çevrilmesi Ekseninde Ortaya Çıkan Tartışmaların Tarihsel Arka Planı", *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, Ankara, 2007, I. 35-37.

5 Atalay, "Kur'an'ın Başka Dillere Çevrilmesi Ekseninde Ortaya Çıkan Tartışmaların Tarihsel Arka Planı", s. 38.

Bu alandaki faaliyetler geçen zaman zarfında hız kazanmış ve Kur'an ilk kez 10. asırda tam metin olarak Farsçaya çevrilmiş; daha sonraki zamanlarda ise birçok Doğu ve Batı diline tercüme edilmiştir. Muhammed Hamidullah, geçmişten günümüze Kur'an'ın kısmen veya tamamen 139 farklı dile çevrildiğini belirtmiştir.[6]

Kur'an metni, milâdî 10-11. asırlardan itibaren ilkin Uygur alfabesiyle, ardından Arap ve Latin alfabeleriyle Türkçeye de çevrilmiştir. Tanzimat devrinde başlayan ve bir süre kesintiye uğradıktan sonra Cumhuriyet'in ilk yıllarında yeniden canlanan "tercüme" ve "anadilde ibadet" tartışmalarına rağmen bu süreçte birbiri ardınca Türkçe Kur'an çevirileri hazırlanmıştır. Bu alandaki çalışmalar sonraki yıllarda hız kazanmış ve nihayet günümüzde "meal enflasyonu"ndan söz edilir olmuştur.[7]

Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki özellikle yakın geçmişte ortaya çıkan Türkçe Kur'an çevirilerinin büyük bir kısmı eski tarihli birkaç mealden seçki yapmak suretiyle hazırlanmıştır. Bunun içindir ki söz konusu çeviriler (mealler) özellikle anlam tercihleri yönünden neredeyse birbirinin kopyası gibidir. Bu bağlamda, mütedavil meallerin önemli bir kısmındaki dil, ifade ve üslup tarzının da hemen hemen aynı standartta olduğu belirtilmelidir. Dil ve üslup, Türkçe Kur'an çevirilerindeki en temel sorunlardan birisi ve belki de birincisidir. Kur'an metnini son derece sıkıcı ve hatta okunamaz hâle getiren bu sorun bir yönüyle meal sahiplerinin kendi ana dillerini iyi kullanamamasından, diğer bir yönüyle de meallerde ağırlıklı olarak lafzî (literal/harfî/motamot) tercüme tekniğinin kullanılmış olmasından kaynaklanmaktadır.

6 Kur'an tercümesinin tarihi ve tercüme konusundaki tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, s. 83-175; 177-232; Zülfikar Durmuş, *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleri*, İstanbul, 2007, s. 54-104.

7 19. ve 20. yüzyıllarda Türkçe Kur'an çevirileri hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Dücane Cündioğlu, "Matbû Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu", *II. Kur'an Sempozyumu*, Ankara, 1996, s. 157-212.

Lafzî/Literal/Motamot Tercümenin Mahiyeti

Kur'an çevirisi bağlamında, genellikle, biri lafzî diğeri tefsîrî olmak üzere iki tür tercüme tekniğinden söz edilir. Yaygın ve yerleşik tanıma göre lafzî tercümede kaynak dildeki metne nazım ve tertip yönünden birebir uygunluk şartı aranır. Yine bu tercüme tekniğinde, kaynak metindeki düz (temel) ve yan anlamların yanında biçimsel özelliklerin korunması şartı da vardır.[8] Herhangi bir dildeki metnin bütün özellikleriyle başka bir dilde yeniden üretilmesi gibi, pratikte çok zor ve hatta imkânsız bir hedefe işaret eden lafzî tercüme, iki farklı dil arasında her açıdan eşdeğerliliğin öngörülmesi noktasında "misli misline tercüme" diye de isimlendirilebilir. Kaynak dile mutlak sadakat şartından ötürü lafzî-literal tercümede herhangi bir lisânî unsurun hedef dilde karşılıksız bırakılması ve/veya anlam takdirinde kaynak metinde somut (lafzî) karşılığı olmayan bir ilavede bulunulması gibi tasarruflara cevaz verilmez.

Müslüman âlimlere göre lafzî tercümenin Kur'an metnine tatbik imkânı yoktur. Çünkü bu tarz tercümede Kur'an nazmındaki edebî ve estetik özelliklerin yitimi bir tarafa, anlamların, özellikle dizge içindeki kelimeler ve cümlelerin birbirleriyle ilişkilerinden doğan yan anlamların (tâbî delalet) büyük ölçüde kayba uğraması, hatta çok kere anlamın anlamsızlığa dönüşmesi söz konusudur. Bir telakkiye göre tercüme faaliyeti ağzı dar bir şişeden yine ağzı çok dar olan başka bir şişeye sıvı bir maddeyi aktarmaya benzer. O maddeyi kabın dışına az çok taşırmadan aktarmak nasıl mümkün değilse, bir metni anlam kaybına uğratmadan tercüme etmek de mümkün değildir.[9]

Kur'an gibi son derece edebî bir metin söz konusu olduğunda tercümenin gerçekten çok zor bir iş olduğu gerçeğinin altını çizmek gerekir. Bilindiği gibi Kur'an aslî hüviyetiyle sözlü bir metindir. Tabiatıyla Kur'an'daki dil de yazı dili değil

8 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut, trs., I. 17-18.

9 Ferit Aydın, *Tercüme Sanatının Gerçekleri*, İstanbul, 1984, s. 123.

konuşma dilidir. Hatta denebilir ki birçok Mekkî suredeki dil adeta telgraf dili gibidir. İfade ve üslupta kelimelerin çok iktisatlı kullanılması, iletişimde artık-bildirimin neredeyse sıfırlanması bu dilin belli başlı özellikleridir. Kur'an'ın bilhassa eksiltili (mucez) ifadelerindeki vurguları kayıpsız olarak hedef dilin yazılı ortamına taşımak kesinlikle mümkün değildir. Aynı şekilde, tâbî delalet (yan anlam) unsurlarının firesiz biçimde hedef dile aktarılması da imkân dâhilinde değildir.

Şâtıbî'ye (ö. 790/1388) göre tâbî delalet unsurları söz konusu olduğunda Kur'an'ı tercüme etmek şöyle dursun, sıradan bir Arapça metni dahi başka bir dile tam manasıyla aktarma imkânı yoktur. Bunun mümkün olabilmesi için, Arapça ile diğer dilin hem aslî delalet (temel anlam) hem tâbî delalet (yan anlam) açısından aynı özelliklere sahip olması gerekir. Ne var ki iki farklı dilin birebir örtüşmesi söz konusu değildir.[10] Bu yüzden, lafzî-literal (motamot) tercümenin Kur'an metnine tatbik imkanı yoktur. Hâl böyle iken, ilginçtir, mütedavil meallerin çok büyük bir kısmı lafzî tercüme standartlarına göre hazırlanmıştır. Kur'an çevirisinde lafzî tercüme tekniğinin kullanılması, aslında gayet sarih ve kolay anlaşılır ibarelerden müteşekkil birçok ayetin hedef dilde (Türkçede) çok kere muğlak, müphem ve hatta bilmecemsi sözlere dönüşmesine yol açmaktadır. Hasan Basri Çantay'ın, 43.Zuhruf 61. ayetteki *ve-innehû le 'ilmün li's-sâ'ati* ibaresini, "*Şüphesiz ki o, sâat(in) ilmi (kendisiyle bilinenlerden)dir.*" şeklinde çevirmesi, -"hû" zamirinin kime ya da neye raci olduğu meselesini paranteze almak kaydıyla- gayet açık ve anlaşılabilir bir Kur'an ibaresinin lafzî (motamot) tercümeyle nasıl anlaşılmaz hale getirildiğine tipik bir örnektir.

Meal çalışmasında serbest çevirinin tercih edilmesi gerektiği fikrini savunan Mevdudî, motamot tercümenin özellikle Kur'an nazmındaki edebî güzelliği (belâgat) yok etmesi hasebiyle problemli olduğunu söyler. "Çünkü" der, Mevdudi, "motamot tercüme okunurken cümlenin akışı kesildiği için dilin edebî güzelliği yok olmaktadır. Böylece Arapçanın belagat ve

10 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II. 377.

etkileyiciliğinden okuyucu mahrum kalmaktadır. Kur'an satırları altında cansız bir tercüme bulunduğundan dolayı okuyucu bu tercümeyi okurken ruhu vecde gelmemekte, tüyleri ürpermeyip gözlerinden yaş akmamakta, velhasıl içinde fırtınalar kopmamaktadır. Öyle ki okuyucu, Kur'an'ın aklı ve düşünceyi fetheden, kalbin derinliklerindeki ince noktaları etkisi altına alan üslubunu hissetmemektedir. Değil okuyucuda bu tür tesirler uyandırmak, zaman zaman bu kitabın herkese meydan okuyan eksiksiz bir söz olduğundan bile kuşkuya kapılmaktadır. Tüm bunların nedeni, motamot tercümenin eleğin altından akan kuru parçalar olup Kur'an'ın ruhunun, edebî ve büyüleyici üslubunun yukarıda kalmasındandır. Gerçekten de bu üslubu hiçbir motamot tercümenin aktarabilmesi mümkün değildir. Oysa Kur'an'ın etkileyiciliğinde, onun saf mesajı ve bahsettiği konularla birlikte büyüleyici üslubunun da payı vardır."[11]

Özetle, lafzî tercüme, Kur'an'ın mana ve mesajını Arapça dışında bir dile yetkin ve yeterli şekilde aktarmada kifayetsiz bir çeviri tekniğidir. Bize göre bu konuda tefsîrî tercüme hem daha kifayetli hem daha işlevseldir. Çünkü tefsîrî tercümede kaynak dildeki metnin nazım ve tertibine bağlılık şartı yoktur. Ayrıca bu tarz tercümede temel amaç, gerektiğinde bazı izahlarla birlikte kaynak metindeki mana ve mefhumun mümkün olan en açık ve anlaşılır biçimde hedef dile aktarılmasıdır. Bu itibarla tefsirî tercüme "anlam-yorum merkezli çeviri" diye de isimlendirilebilir. Ancak bir telakkiye göre anlam veya mefhum merkezli çeviri "manevî tercüme" diye isimlendirilmelidir. Çünkü manevî tercüme, tefsîrî tercümeden farklı özelliklere sahiptir. Her şeyden önce, tefsîrî tercüme manevî tercümeden daha kapsamlı ve mufassaldır. Ayrıca, manevî tercüme lafzî tercümenin dar kalıplarına oranla daha serbest bir özellik taşısa da sonuçta mananın tam olarak aktarımında yetersizdir ve bu durum tefsîrî tercüme ihtiyacını doğurmuştur. Öte yandan, Kur'an'daki birçok lafzın müteaddit manalarını manevî tercümeyle aktarmak mümkün değildir; bunun

11 Ebu'l-A'la Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Heyet, İstanbul, 1986, I. 8.

mümkün olabilmesi için, kaynak metinde lafzî karşılığı bulunmayan izahata yer verilmesi ve muhtemel manaların hepsine işaret edilmesi gerekir; fakat bu tür tasarruflar manevi tercümenin imkân ve sınırlarını aşar.[12]

Bu izahata göre manevi tercüme, konum itibariyle lafzî tercüme ile tefsîrî tercüme arasında bir yerde durmaktadır. Ancak böyle bir konum belirlemesi manevî tercüme ile tefsîrî tercüme arasında kategorik bir ayırım yapmayı gerektirmez. Zira manevî tercüme, "bir sözün anlamını asıl ya da kaynak dildeki metnin nazım ve tertibine bağlı kalmaksızın başka bir dilde izah etmek"[13] şeklinde tanımlanmaktadır. Buna göre denebilir ki manevî tercümede aslolan, mana ve mefhumun aktarılmasıdır. Böyle bir aktarım az çok tefsir ve yorum katkılı olacağına göre manevî tercüme ile tefsîrî tercümenin iki farklı tercüme tarzı olduğu şeklindeki görüş pek isabetli gözükmemektedir.[14]

Lafzî Tercümenin Kifayetsizlikleri

Bilindiği gibi, Türkçe Kur'an çevirileri genellikle "meal" diye isimlendirilir. Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın kullanımından sonra adeta bir teamül hâline gelen bu isimlendirme, her mealin aslında bir tefsir (yorum) olduğunu belirtmekten ziyade Kur'an çevirisinin bir şekilde eksik ve kusurlu olduğuna işaret etmektedir. Çünkü İslam ulemasının ortak kanaatine göre Kur'an nazmının bütün lisânî hususiyetlerini Arapça dışında bir dile kayıpsız olarak aktarmak mümkün olmadığı için, ancak eksik bir aktarımdan söz edilebilir ve bu keyfiyet "meal" terimiyle ifade edilir.[15] Nitekim Elmalılı'nın Kur'an'ı tercüme etmeyip mefhum tarzında bir meal yazdığını söylemesi ve meşhur tefsirine "Yeni Meâlli Türkçe Tefsir" adını vermesi, dönemin siyasi şartları dikkate alındığında kuşkusuz muha-

12 Aydar, *Kur'an-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, s. 267-268.
13 Aydar, *Kur'an-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, s. 267.
14 Nitekim Hidayet Aydar Kur'an tercümesiyle ilgili doktora tez çalışmasının bir yerinde "tefsîrî tercüme" ile "manevî tercüme"yi ayrı başlıklar altında incelemiş; fakat aynı çalışmanın başka bir yerinde "Tefsîrî (Manevî) Tercümenin Hükmü" şeklinde bir başlık açmış ve bu başlık altında "tefsîrî tercüme" ile "manevî tercüme"nin özdeşliğine işaret etmiştir. Bkz. Aydar, *Kur'an-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, s. 267-270; 329.
15 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara, 1988, I. 33.

lif bir tavrın ifadesidir,[16] ama aynı zamanda Kur'an'ın Arapça dışında bir dile tam anlamıyla çevrilemeyeceği inancının bir göstergesidir. Nitekim *Hak Dini Kur'an Dili*'nin tefsir bölümlerinde Türk dilinin gramer kurallarına uygun bir dil ve zevkli bir üslup hâkim olmasına karşın meal bölümlerinde tam tersi bir üslup kullanılması, müellifin Kur'an'ı layık olduğu güzellikte tercüme etmenin imkânsız olduğu yönündeki inancına bağlı kalarak kaynak metne sadakati ön planda tuttuğunu gösterir. *Hak Dini* tefsirinin yazıldığı on iki yıllık zaman aralığında (1926-1938) yoğun bir sadeleştirme faaliyetinin yürütüldüğü, bu arada Kur'an, ezan ve kâmet üzerindeki denemelerle ibadet dilinin de Türkçeleştirilmeye çalışıldığı (1932) dikkate alınırsa müellifin, Kur'an tercümesinin dinî alanı millîleştirme faaliyetlerinde malzeme olarak kullanılmasına engel olmak amacıyla Türkçenin gramerine aykırı bir ifade ve üslup tarzıyla çeviri yapmayı tercih ettiği söylenebilir.[17]

Meal terimi, özellikle Elmalılı tarafından Kur'an'ı tam manasıyla tercüme etmenin imkânsız olduğu düşüncesinden hareketle eksik ya da kusurlu çeviri anlamında kullanılmış olsa da, gerçekte tefsir ile tercüme arasında bir yerde bulunması hasebiyle "yorum katkılı çeviri"ye de işaret eder. Hâl böyle iken, "Meal" diye isimlendirilen Türkçe Kur'an çevirilerinin çok büyük bir kısmı lafzî-literal tercüme standartlarına göre hazırlanmıştır. Bir yandan Kur'an'ın lafzî tercümesinin imkansızlığından söz edilmesi, diğer yandan da Kur'an çevirilerinde lafzî tercümenin adeta bir teamül haline gelmesi, gerçekten ilginç bir durumdur. Söz konusu mealleri hazırlayanlar, galip ihtimalle, Allah'ın kelamına yorum katma korkusuyla Kur'an metnindeki nazım ve tertibe bağlı kalmaya özen göstermişlerdir. Ne var ki bu uğurda kendilerini epey zorlayarak Kur'an'daki her kelime ve her edatın lafzî-harfî anlamını çeviriye yansıtmaya çalışmışlar, bunun neticesinde de bir kısmı yanlış, çok önemli bir kısmı da edebî zevkten yoksun ve anlaşılması güç ifadelerle dolu metinler ortaya çıkmıştır.

16 Cündioğlu, "Matbû Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu", s. 195.

17 Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili", *DİA*, İstanbul, 1997, XV. 163.

Bu bağlamda Muhammed Hamidullah'ın *Le Saint Coran* (Aziz Kur'an) adlı Kur'an çevirisinden aktaracağımız örnekler, lafzî tercümenin özellikle dil ve üslup yönünden ne denli problemli olduğu hakkında yeterli fikir verecektir. Ancak hemen belirtelim ki burada sunacağımız çeviri örneklerindeki ifade ve üslup sorunlarının bir kısmı, 2.Bakara 17. ayetteki *zehebellâhu bi-nûrihim* ibaresini, "*Allah nurları ile gitti*" şeklinde çeviren ve lafzın zahirine aşırı bağlılığın bir eseri olan bu tuhaf çevirisini, "Ben Allah'ın koyduğu ibareyi değiştirme salahiyetine sahip değilim. Çünkü Kur'an'da *izhâb* fiili de var; ancak Allah *zehebe* kullanmış" diye gerekçelendiren M. Hamidullah'tan,[18] muhtemelen büyük bir kısmı da, "okura, alışkanlıklarına ters düşen bir metin sunuyor[uz]"[19] diyen çevirmenlerden (Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık) kaynaklanmaktadır. İşte Hamidullah'ın *Le Saint Coran* adlı mealinin Türkçe çevirisinden, yani çevirinin çevirisinden bazı ibretlik örnekler:

Sonra bu hainlerin, evet, geçmiş arkadaşlarının kovasına benzer bir kovası vardır; öyleyse çabuklaştırmaya çalışmasınlar. [51. Zâriyât 59][20]

Veya 'görülemeyen' yanlarında da, onlar mı yazıyorlar? Yoksa bir düzen mi istiyorlar? Ama aldanmışlar, inkârcılardır! [52.Tûr 41-42][21]

Sınır Çiğdesi'nin yanında. Orada Barınak Cenneti vardır; o anda, bürüyordu Çiğde'yi... bürüyen... [53.Necm 14-16][22]

18 Bu çeviriyle ilgili anekdot için bkz. Mehmet Görmez, "Hamîdullah Hocamız Üzerine –Mehmed Said Hatiboğlu ile Söyleşi-", *İslâmiyât-Kitâbiyât Bülten 5*, Ankara, 2002, s. 9.

19 Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an-Çeviri ve Açıklama-*, çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık, İstanbul, 2000, s. 15.

20 "Kova"nın ayetteki karşılığı "zenûb"tur. Bu kelime "azap payı" ya da "kâfirlerin payına düşen azap" anlamına gelmektedir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 22.

21 "Görülemeyen"in ayetteki karşılığı "gayb"tır. Müfessirlere göre bu kelime "gayb bilgisi" ve/veya "Levh-i mahfuz" (Allah'ın sınırsız ilmi) anlamına gelmektedir. Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, V. 193; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 29.

22 Sınır Çiğdesi" 14. ayetteki "Sidretü'l-müntehâ"nın, "Barınak Cenneti" ise 15. ayetteki "Cennetü'l-me'vâ" terkibinin karşılığıdır.

Gerçekten, hiçbir taşıyıcı, başkasının yükünü taşımaz. [53.Necm 38][23]

Ve onu, tahtalar ve çivilerden bir nesne üzerinde taşıdık, inkâr edilen kimseye karşılık olarak, gözetimimizde yüzüyordu. [54. Kamer 13-14][24]

Evet, üzerlerine bir Çığlık gönderdik, yalnızca bir ağıl sahibinin biçtiği ot gibi oldular. [54.Kamer 31][25]

Orada duymazlar, ne boş, ne günaha sokacak bir söz, 'Selâm! Selâm!"dan başka [56.Vâkıa 25-26][26]

Neyiniz var ki, Allah'tan yüksek bir uygulama ummuyorsunuz [71. Nuh 13][27]

Birazı dışında, geceleyin kalk: Yarısını, ya da biraz azalt, ya da çoğalt ve Kur'an'ı tane tane oku. [73.Müzzemmil 2-4][28]

Evet, gece saatleri, çalışma için daha uygundur ve söz için, daha düzgündür. [73.Müzzemmil 6][29]

Kur'an'ın dil ve kavram dünyasına aşina olmayan bir kimseye bu çeviri örneklerini sunup, "İşte Kur'an bu!" denilse, eminim, "Kur'an, Kur'an dedikleri meğer büsbütün bir saçmalıkmış" diye düşünür. Doğrusu, böyle bir çeviri Kur'an'a

23 Ayetteki "vâziretün" kelimesi "taşıyıcı" diye karşılanmıştır. Çevirmenler bu ayeti, "Hiçbir hamal başka bir hamalın yükünü taşımaz" şeklinde tercüme etselerdi kesinlikle daha açık ve anlaşılır(!) olurdu.

24 "İnkâr edilen kimseye karşılık olarak" ifadesi son derece muğlâktır. Ayette Nuh'un gemisinin Allah'ın gözetim ve denetiminde yüzüp gittiği, tufan ve helakten kurtuluşun da halkı tarafından kıymeti bilinmeyip reddedilen Nuh'a bir mükâfat olduğu belirtilmektedir.

25 Bu çeviriye göre Semûd halkı helakten sonra yalnızca bir ağıl sahibinin [Dikkat: iki veya üç ağıl sahibinin değil] biçtiği bir ot gibi olmuştur. Oysa ayette ot biçen ağıl sahibinin kaç tane olduğuna ve/veya kaç ağıl sahibinin ot biçtiğine işaret edilmemekte, aksine kâfir Semûd halkının müthiş uğultulu bir depremle (sayha) helak olup adeta hayvan ağılına konulan ot ve çalı-çırpı kırıntısı haline geldikleri ifade edilmektedir.

26 Bu çeviriye göre cennet ehlinin duyacağı "Selam! Selam!" sözü, hem boş hem de günaha sokan bir sözdür.

27 "Allah'tan yüksek bir uygulama ummamak" ifadesi, ayetteki *lâ tercûne lillâhi vakârâ* ibaresinin anlamını çok güzel yansıtması(!) hasebiyle çevirmenlerden -tıpkı bu ayetin mealinde olduğu gibi- Türk dilini kullanma hususunda yüksek bir uygulama umulabileceğine işaret ediyor gibidir.

28 Bu çeviri de son derece açık ve anlaşılır(!) olması hasebiyle, tıpkı bir önceki gibi, çevirmenlerin Türk dilini yüksek düzeyde kullanma ve uygulama becerisinin ibretlik bir örneği gibi gözüküyor.

29 Ayetteki *inne nâşiete'l-leyli hiye eşeddü vat'en* ibaresinin "gece saatleri, çalışma için daha uygundur" şeklindeki tuhaf karşılığı, çevirmenlerden birinin akademisyen olduğu dikkate alınınca, "gece saatleri, kitap ve makale yazmak için daha uygundur" şeklinde de anlaşılabilir.

hizmetten öte hürmetsizliktir. Çünkü bu çeviride kullanılan dil ve üslup, Kur'an'ın pespaye bir metin gibi algılanmasına yol açtığı için, son derece çirkindir. Öte yandan, *fazl* (lütuf, ihsan, inayet) kavramını "kayra", *ehl-i zikr* terkibini "Hatırlatma halkı", *tesbih* kavramını "arılık" diye karşılamak, hem çirkin hem de ca'lî ve özentilidir.

Eleştirimizin çok ağır olduğu söylenebilir; doğrudur; ama bu çeviri böyle bir eleştiriyi fazlasıyla hak etmektedir. Zira hiç kimsenin, "okura, alışkanlıklarına ters düşen bir metin sunmak" adına Kur'an'ın son derece edebî, vurgu ve anlam yönünden de bir o kadar derinlikli ifadelerini saçma sapan sözler hâline dönüştürme hakkı yoktur. Yine hiç kimsenin Ümmet-i Muhammed'in lisânî örfünde onbeş asırlık bir geçmişi bulunan ve önemli bir kısmı da bu topraklardaki Müslümanların adeta vird-i zebânı haline gelmiş olan Kur'an kavramlarını "okur alışkanlığına son vermek" adına sözde öztürkçeleştirme hakkı da yoktur.

Bütün bunlar bir yana, Kur'an'daki "fazl" kavramını "kayra" kelimesiyle karşılamayı marifet sanan çevirmenlerin, sözgelimi *in hüve illâ vahyün yûhâ* ayetini (53.Necm 4), "*O aslında gizlice ve hızlıca fısıldanmış bir fısıltıdan ibarettir*" diye yüzde yüz öztürkçe tercüme etmek dururken ne diye "*o, vahyedilmiş bir vahiyden başkası değildir*" şeklinde çevirdiklerini anlamak güçtür. Tam bu noktada D. Mehmet Doğan'ın *Le Saint Coran*'ın çevirisine dair kaleme aldığı "Kur'an'a 'Fransız Kalma'nın Öztürkçesi!" başlıklı makalesindeki şu ifadeleri aktarmakta fayda görüyoruz:

> Çeviricilerin öğündükleri kelimelerden biri de "*kayra*". "*Kayra*" ne demek? Lütuf, ihsan, atıfet, inâyet... "*Kayra*" kelimesinin manasını bilen vatandaş var mıdır acaba? Varsa, Türkiye'nin en küçük azınlığını teşkil ediyor demektir (...) "*Arılık*" neyin karşılığıdır? Ne anlama gelir? TDK sözlüğünde, "1.Temizlik. 2. Katışıksızlık. 3. Günahsızlık." deniyor Büyük Türkçe Sözlük'te ise "*Arı olma hâli, saflık, safiyet; temizlik*" olarak karşılanmış. Kalem/28-29. ayetler şöyle çevrilmiş: "*İçlerinden en anlayışlı olanı, "ben size, keşke Allah'ın arılığını seslendirseydiniz! Dememiş miydim' dedi. Arılık Rabbimize! Evet biz, hain olduk' dediler*" Bu çeviride bu üç an-

lamdan hangisi kastedilmektedir? Veya bu anlamlar dışında bir anlam mı kastedilmektedir?[30]

Sonuç olarak, bütün bu eleştirilere konu olan çeviri sorunları, bir yönüyle M. Hamidullah'ın dinî hassasiyete binaen tercih ettiği lafzî-literal tercüme tekniğinin kifayetsizliğinden, diğer bir yönüyle de *Le Saint Kor'an*'ı çevirenlerin Kur'an'daki hemen her kelime ve kavrama öztürkçe bir karşılık bulma gayretkeşliğinden mütevellittir.

Lafzî tercümedeki kifayetsizlik, daha ziyade Kur'an'daki deyimsel ifadelerin çevirisinde kendini gösterir. Bilindiği gibi Kur'an'da birçok deyim ve deyimsel ifade mevcuttur. "Belli bir kavramı, belli bir duygu ya da durumu dile getirmek için birden çok sözcüğün bir arada, seyrek olarak da tek bir sözcüğün yan anlamında kullanılmasıyla oluşan söz" diye tanımlanan deyimler, motamot çevrildiklerinde çoğu zaman hedef dilde anlamlı bir söz oluşturmazlar. Çünkü deyimlerin ait oldukları lisanda tarihsel-kültürel bir arka planları vardır. Bu yüzden, deyimsel ifadelerde anlam lafızdan ziyade tarihsel-kültürel art-alanda saklıdır. Aslında bu keyfiyet sadece deyimler için değil, çeviriye konu olan kaynak metnin tümü için geçerlidir. Zira kaynak metin, belli bir kültürel iletişim art-alanıyla koşulludur. Ardında belli bir dilsel toplum, belli nitelikte bir metin alıcısı vardır. Amaç metin (çeviri) de bir başka kültürel iletişim art alanıyla koşulludur. Başka bir dilsel toplumla, başka bir yapıda bir metnin alıcısıyla ilişkilidir.[31]

30 D. Mehmet Doğan, *Yüzyılın Soykırımı*, İstanbul, 2004, s. 200-201. M. Doğan, "Hamîdullah'ın Sayesinde Kur'an'a Azizlik..." başlıklı yazısında da şunları söyler: "Hamidullah'ın hazırladığı metin '*Aziz Kur'an*' değildir, '*Le Saint Coran*'dır, bunu hiç akıldan çıkarmamamız gerekiyor. '*Aziz*' kelimesinin burada, hem kıymet hem ihtiram ifade ettiği açıktır. '*Saygıdeğer*', '*muhterem*', '*muteber*' Kur'an denilmek istenmektedir. Özleştirmeciliğin gitti gitti zamanlarında bu kelimenin yerine '*saygın*' denmiş olabilirdi. Doğrusu, bu çeviriye yakışanı '*Saygın Kur'an*' olabilirdi, hatta daha da öteye gidilip, '*Ahmed*'e '*çok övülen*' denildiği gibi, mesela, 'Kur'an' kelimesinin lügavî manalarına bakılarak '*Saygın Toplayıcı*' veya '*Saygın Okuma*' da denilebilirdi. Elbette bu isimlendirmenin de aynı mantıkla savunulması pek âlâ mümkündü. '*Çokövülen*' dil ve yazım sorumlusuna da [N. Ahmet Özalp] bu adlandırma gerçekten çok yakışırdı". Doğan, *a.g.e.*, s. 219. Hamidullah'ın mealinin çevirisine ilişkin daha teknik bir eleştiri için bkz. Durmuş, *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleri*, s. 189-232.

31 Akşit Göktürk, *Sözün Ötesi (Yazılar)*, İstanbul, 1989, s. 161.

Bu olguyu bir örnekle tavzih etmek gerekirse, "Sedirde al yeşil, dal dal Bursa ipeklisi, duvarda mavi bir bahçe gibi Kütahyalı çiniler, gümüş ibriklerde şarap, bakır lengerlerde kızarmış kuzular nar idi." dizelerini anadili Türkçe olan bir kimsenin okuyuşunu düşünelim. Sonra bir de bunları kendi diline çevirecek bir yabancının okuyuşunu düşünelim. Yabancı, Bursa ipeklisi için kullanılan "dal dal" nitelemesinin buradaki anlamını hiçbir sözlükte bulamayacaktır. Mavi bahçe ile çinilerin, çinilerle Kütahya'nın ilişkisini, ibriklerle lengerleri, kuzu ile narın ne bakımdan özdeşleştiğini, ancak bir kültürün biçimlerini, törelerini, ürünlerini bildiği ölçüde anlamlandırabilecek, hâliyle bunu da ancak metin-dışı bağlam sayesinde gerçekleştirebilecektir.[32]

Çeviride kaynak metnin ve bu metindeki deyimsel ifadelerin belli bir tarihsel-kültürel iletişim art-alanıyla koşullu oluşu dikkate alınmaz ve tabiatıyla deyimler lafzî (motamot) tercümeyle hedef dile aktarılırsa, çok kere anlamsız sözlere dönüşürler. Kur'an'dan bir örnek vermek gerekirse, 26.Şuara 225. ayette şairlere atfen serdedilen *fî kûlli vâdin yehîmûn* ibaresinin, "*Onlar her vadide şaşkın dolaşırlar*" (M. Toptaş) şeklindeki çevirisi motamot bir tercüme olması hasebiyle anlamsız veya en azından ibarede kastedilen anlamı yansıtmaktan çok uzaktır. Ayetteki *fî külli vâdin yehîmûn* ibaresi mecazi ve idiomatik bir anlam içermektedir. Daha açıkçası, bu ibare, şairlerin her konuda gelişigüzel konuştuklarına, tabir caizse her telden çaldıklarına, bugün doğru kabul ettikleri bir şey için, yarın bir gün "yanlış" dediklerine, hâsılı şairlerin hakşinaslık, dürüstlük ve tutarlılık gibi vasıflara sahip olmadıklarına işaret etmektedir.[33]

Bu bağlamda, 16.Nahl 112. ayetteki *fe-ezâkellâhu libâse'l-cû'i ve'l-havfi bi-mâ kânû yasnaûn* ibaresinin, "*Allah kendilerine, sanayi olarak ürettikleri şeyler yüzünden açlık ve korku elbisesini tattırdı*" (Y. N. Öztürk) şeklindeki çevirisi de örnek olarak zikredilebilir. Her şeyden önce bu çeviri, Mekke müş-

32 Göktürk, *Sözün Ötesi*, s. 159-160, [7. not].
33 Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 133; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIV. 150.

riklerinin sanayi üretimleri(!) hakkında Kur'an'ı konuşturmayı başarması hasebiyle ibretliktir; öte yandan "*Allah... açlık ve korku elbisesini tattırdı*" ifadesinin Türkçe kavrayışta hiçbir anlamlı karşılığı yoktur. Oysa *fe-ezâkellâhu libâse'l-cû'i ve'l-havf* ibaresi idiomatik bir anlam örgüsüne sahip olup, kendilerine bahşedilen onca nimete nankörlükle karşılık veren bir topluma Allah'ın çok şiddetli bir kıtlık kıran ve açlıktan helak olma korkusu yaşattığına delalet eder.[34]

Lafzî tercüme ayetlerdeki mecaz, teşbih, istiare, kinaye gibi söz sanatlarının hedef dile yansıtılmasında da çok kifayetsizdir. Mesela, 2.Bakara 16. ayetteki *ülâikellezîne'şteravu'd-dalâlete bi'l-hüdâ* ibaresinin, "*İşte onlar, hidayete karşılık sapıklığı satın almış kimselerdir*" (H. Altuntaş-M. Şahin) şeklindeki motamot çevirisi, sentaktik açıdan yanlış olmamakla birlikte, mana ve mefhum açısından pek isabetli değildir. Bir kere, "sapıklığı satın almak" gibi bir tabirin yaşayan Türkçede anlamlı bir karşılığı yoktur. Ayrıca, ayetteki ifade mecazlı-istiareli bir ifade olup, "*Onlar [münafıklar] gerçek anlamda mümin olmak (hidayet) yerine mümin gibi gözükmeyi ve dolayısıyla ikiyüzlü kâfirliği (dalâlet) tercih ettiler*" şeklinde bir anlam taşımaktadır.[35]

Lafzî tercüme Kur'an'daki hicivli, iğneleyici, ince alaylı, satirik ifadelerin hedef dile aktarımında da kifayetsizdir. Mesela, 11.Hûd 87. ayetteki *inneke le-ente'l-halîmü'r-reşîd* ibaresi, birçok mealde literal olarak, "*Esasında sen; gerçekten yumuşak huylu, olgun bir insansın*" (Y.Nuri Öztürk), "*Çünkü sen, gerçekte yumuşak huylu, aklı başında (reşid bir adam)sın*" (A. Bulaç), "*Çünkü sen muhakkak yumuşak huylu ve aklı başında bir kimsesin*" (M. Beşir Eryarsoy-A. Ağırakça), "*Oysa sen gerçekten yumuşak huylu ve aklı başında bir adamsın*" (H. Altuntaş-M. Şahin) şeklinde çevrilmiştir. Bütün bu çevirilere göre kâfir halk, Hz. Salih'i yumuşak huylu ve aklı başında bir adam olarak nitelendirmekte ve dolayısıyla onu övmektedir. Oysa ayetteki ifade övgüye değil, Zemahşerî'nin de belirttiği gibi, ince alay (te-

34 Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 431.
35 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 190; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 66.

hekküm) üslubuyla, "Gerçekte sen son derece beyinsiz ve ahmak bir adamsın" manasında bir yergiye delalet etmektedir.[36] Buna göre söz konusu ibare, "*Bravo doğrusu, sen çok olgun ve aklı başında bir adammışsın(!)*" şeklinde çevrilebilir.

Lafzî tercüme îcâz ve hazf kapsamındaki ihtibâk, iktifâ, iktitâ, ihtizâl gibi edebî sanatlar içeren ayetlerin çevirisinde de kifayetsizdir. Mesela, 2.Bakara 213. ayetteki *kâne'n-nâsü ümmeten vâhideten fe-be'asellâhu'n-nebiyyîne* ibaresi, motamot olarak, "*İnsanlar bir tek ümmetti. Allah da peygamberleri müjdeleyici ve korkutucular olmak üzere gönderdi*" (M. Beşir Eryarsoy-A. Ağırakça) diye çevrilir. Ancak bu çeviri, ayetteki iki cümleyi birbirine bağlayan "(zaman içerisinde şu veya bu sebeple) ihtilafa düştüler" şeklindeki mahzuf ifadeyi[37] atladığı için eksiktir. Yine bu çeviri, "İnsanlar tek ümmet halinde iken Allah niçin peygamberler gönderdi?" gibi muhtemel bir soruya yol açması ve dolayısıyla bu soruyu cevapsız bırakması sebebiyle problemlidir.

Lafzî tercümenin mucez ifadeler içeren ayetlerin çevirisinde kifayetsiz oluş keyfiyetine ilişkin bir diğer örnek de, 16.Nahl 98. ayetteki *fe-izâ kara'te'l-kur'âne festeiz billâhi mine'ş-şeytâni'r-racîm* ibaresinin, "*Kur'an okuduğun zaman o kovulmuş şeytandan Allah'a sığın!*" (TDV meali) şeklindeki çevirisidir. Bu motamot çeviriye göre şeytandan Allah'a sığınma işinin Kur'an tilaveti sırasında yapılması emredilmektedir. Oysa *fe-izâ kara'te'l-kur'ân* ibaresi, "*Kur'an okuduğun zaman*" değil, "*Kur'an okumak istediğin zaman*" anlamındadır. Bu ayetin tefsirinde Zemahşerî, "Allah, fiili gerçekleştirme isteğini niçin o fiilin kendisiyle ifade etti?" şeklindeki muhtemel bir soruyu, "Çünkü fiil, ayırıcı bir unsur (fâsıl) olmaksızın niyet ve istekle birlikte bulunur" diye cevaplamıştır.[38]

Kur'an'ın lafzî tercümesinde Türkçenin Arapçaya benzetilmesi sorunundan da söz etmek gerekir. Nitekim dolaşımdaki

36 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 287.

37 Bu ayetteki mahzuf ifade 10.Yûnus 19. ayette "fahtelefû" (derken, ihtilafa düştüler) şeklinde zikredilmiştir.

38 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 428.

meallerin çoğunda Arap dilinin kendine özgü ifade biçimlerinin aynıyla kopyalanarak hedef dile (Türkçeye) aktarıldığına tanık olunmaktadır. Mesela, 2.Bakara 87. ayetteki *fe-ferîkan kezzebtüm ve ferîkan taktulûn* ifadesinde ikinci fiil muzari (şimdiki zaman) kipinde gelmiştir. Bunun sebebi, tıpkı şiirde ahenk sağlama maksadıyla kafiye ve rediflerde değişiklik yapılması gibi, Kur'an metninde de bilhassa fonetik yapıyı estetize etmek için secili üslup kullanılmış olmasıdır. Nitekim birçok ayette seci sebebiyle mazi yerine muzari, müfred yerine tesniye yahut cemi yerine müfred kelimeler kullanılmıştır.

Ne var ki lafzî tercüme tekniği kaynak metne sadakati gerektirdiği için, bu tercüme tekniğinin uygulandığı birçok mealde Kur'an metnindeki seciler ister istemez dikkate alınmamış, bunun neticesinde de 2.Bakara 87. ayetteki *fe-ferîkan kezzebtüm ve ferîkan taktulûn* ibaresinin, "*Bir kısmını yalanladınız, bir kısmını da öldürüyorsunuz*" (Y. N. Öztürk) şeklindeki çevirisinde olduğu gibi Arapçanın kendine özgü ifade tarzı aynıyla Türkçeye aktarılmıştır. Hâlbuki ayetteki ibarenin doğru çevirisi, "*[Peygamberlerinizin] bir kısmını yalanladınız, bir kısmının da canına kıydınız*" şeklinde olmalıdır. Çünkü bu ayet, Yahudilerin geçmiş dönemlerde işledikleri cürümlerden söz etmektedir. Buna göre *taktulûn* lafzı aslında "*kateltüm*" (*öldürdünüz*) anlamındadır; ancak seci sebebiyle muzari kalıbında gelmiştir.[39] Ne var ki bu keyfiyet kaynak metne sadakat yüzünden birçok mealde gözden kaçırılmıştır. Benzer şekilde, *hayru'l-mâkirîn*, *ahsenü'l-hâlikîn*, *hayru'r-râzikîn* gibi Kur'an ibareleri de kaynak metne sadakatten ötürü, literal olarak, "*[Allah] tuzak kuranların en hayırlısıdır*", "*[Allah] yaratanların en güzelidir*", "*[Allah] rızık verenlerin en hayırlısıdır*" şeklinde çevrilmiştir.

Mealde Türkçenin Arapçaya benzetilmesi sorununa çok güzel bir örnek teşkil eden bu çeviriler, Allah'ın yanı sıra başka birtakım tanrısal güçler olduğu ve dolayısıyla Allah ile onlar arasında bir kıyas yapıldığı fikrini ihsas etmesi hasebiyle de sorunludur. Hâlbuki *hayru'r-râzikîn*, *ahsenü'l-hâlikîn* gibi

39 Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 2002, II. 952.

Kur'an ibareleri Allah'ın bir dizi tanrı arasında en hayırlı rızık veren ve en güzel yaratan tanrı olduğuna değil, O'nun yegâne rızık verici, en mükemmel yaratıcı olduğuna delalet etmektedir.[40]

Doğrusu, mevcut Kur'an çevirilerindeki genel karakteristik, Ortaçağ İncil mütercimlerinin "kaynak metindeki sözcük sayısından daha fazla hedef dil sözcüğü kullanmak günahtır" şeklindeki anlayışlarını[41] anımsatmaktadır. Ayrıca, lafzî-literal tercüme tekniğine göre hazırlanmış Türkçe Kur'an çevirileri, çevirinin iki farklı dili iyi bilenlerin kolayca üstesinden gelebileceği bir iş olarak görme anlayışının ürünü gibi gözükmektedir. Çünkü bu anlayışın temelinde, herhangi bir metnin, yazıldığı kaynak dilden başka bir dile aktarılmasında başlıca sorunun, kaynak metnin diline hedef dilde eşdeğer bulmak olduğu kanısı yatar. Yine bu anlayışa göre çeviri, bütünüyle somut metinle sınırlı bir faaliyettir. Çeviriyi kaynak metne bağlı kalıp kalmamanın ölçüsüyle değerlendiren, başka ölçü tanımak istemeyen tutum da yine bu anlayıştan kaynaklanır. Oysa çevrilecek bir metnin somut dilbilimsel yapısının dışındaki birtakım etkenlerin anlamsal önemi göz önüne alınırsa, çevirinin sanıldığından çok daha karmaşık ve çetin bir uğraş olduğu ortaya çıkar.

Evet, çeviri, belli bir dilde ifade edilmiş bir sözün anlamını başka bir dilde ona denk bir tabir ile aynen ifade etmek şeklinde tanımlanabilir. Ancak bu, dilin sadece anlam boyutunu göz önünde bulunduran bir tanımdır. Daha kapsamlı bir tanım elde etmek için, buna dilin kullanımı, deyiş özelliği ve işlevini de eklememiz gerekir. Bu hususları göz önünde bulundurarak, çeviriyi, "doğal bir dildeki bildirileri anlamsal ve işlevsel eşdeğerlik sağlayarak bir başka doğal dile aktarmak" diye de tanımlamamız mümkündür. Esasen çeviriden beklenen, dil engelini ortadan kaldırmak suretiyle okurun kaynak

40 Kur'an çevirilerinde Türkçenin Arapçaya benzetilmesi sorununa ilişkin daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Halil Hacımüftüoğlu, *Türkçe Kur'an Tercümelerinde Metot Sorunu*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara, 2006, s. 38-43.

41 Dinçay Köksal, *Çeviri Kuramları*, Ankara, 1995, s. 22.

metnin anlam dünyasıyla buluşmasını sağlamaktır.[42] Bu açıdan bakıldığında çeviri, iki farklı dil arasında eşdeğerlilikler arama çabasından çok daha fazla bir şeydir. Daha açıkçası çeviri, bir anlama-yorumlama, anlaşılan ve yorumlanan metni başkalarının anlayabileceği biçimde aktarma etkinliğidir. Hatta çeviri, bir metni anlaşılır kılma yolundaki temel yorum sürecinin özel bir biçimidir. Çeviride önemli olan, yalnız sözcükler, tümceler, sesbirimler değil bütün bir dilsel yapıdır. Bir şiir, bir öykü ya da roman çevrilirken her şeyden önce göndericisi (yazar), alıcısı (okur), içinde oluştuğu bağlamı ile bir iletişimsel yapı olarak görülmelidir. Yoksa "atomistik" dedikleri türden, tek tek dilbilimsel birimler üzerinde titizlenen, bunların her birine eşdeğerler bulmaya çalışan bir çeviri yöntemi problemlidir.[43]

Bütün bu izahlar ışığında çevirinin aslında bir hermenötik çaba olduğu söylenebilir. Çeviri faaliyetinin ilk ve önemli evresi, kaynak metnin dil dünyasına nüfuz etmek ve o dünyayı doğru anlayıp yorumlamaktır. İkinci evresi ise, anlaşılan-yorumlanan metni hedef dile mümkün olan en doğru ve en düzgün biçimde aktarmaktır. Kaynak dildeki metin, anlama aşamasında çevirmene iki önemli görev yükler: Metin-dışı dünyanın kodlarını çözümlemek, sonra da bu dünyayı metin-içi yapıdaki dilbilimsel kodlarla birleştirmek. Metnin dilbilimsel birimleri, metin-dışı dünyanın bütünleyici alt öğeleridir. Bu metin-dışı dünyanın kazandığı anlamlar da bağlamsal bir metin kavramının alt öğeleridir. Metnin içinde yaratıldığı kültür bağlamı anlaşılmadan, betimlemeyi amaçladığı dünya da anlaşılamaz.[44]

Bütün bu değerlendirmeler Kur'an çevirisi platformuna taşındığında denebilir ki metin-dışı tarihsel/kültürel bağlamı dikkate almak sağlıklı bir mealin olmazsa olmaz koşuludur. Çünkü Kur'an metnindeki içerik belli bir tarihsellikle koşulludur. Bu durum, çeviride tarihsel (otantik) anlamın yakalan-

42 Turan Koç, "Çeviri ve Kur'an'ın Türkçe Çevirileri", *II. Kur'an Sempozyumu*, Ankara, 1996, s. 239-240.
43 Göktürk, *Sözün Ötesi*, s. 132-133.
44 Göktürk, *Sözün Ötesi*, s. 154.

ması gerektiğine işaret eder. Tarihsel anlam, metinden ziyade metin-dışı büyük bağlamda saklı olduğu için, Kur'an çevirisinin bir tür tefsir (yorum) faaliyetine dönüşmesi kaçınılmazdır. Kaldı ki Kur'an mevcut hâliyle tarihsel bağlamından kopuk bir metindir ve bu kopukluk ancak yorumla giderilebilir.

Bu noktadan hareketle denebilir ki, Kur'an metninde bir kelimeyle ifade edilen anlam, hedef dilde ancak beş kelimeyle karşılanıyorsa bu beş kelime kullanılmalı ve böyle bir tasarruf kaynak metnin anlamsal içeriğine öznel bir müdahale, bir ilave ve ziyade olarak görülmemelidir.[45] Başka bir ifadeyle, kaynak metindeki bir tek söz veya söz öbeğini amaç metne birden fazla sözcük ve söz öbeğiyle aktarmak gerekiyorsa, gereken yapılmalıdır. Böyle bir tasarrufta eşdeğer içeriklerle mana ve mesajı düzgün biçimde aktarmak kadar edebî zevk vermek de söz konusudur.

Kaynak metindeki bir sözcük veya söz öbeğini hedef dile daha fazla sözcük ve söz öbeğiyle aktarmada edebî zevk vermek oldukça önemlidir; ancak bunu lafzî-literal tercümenin imkân ve sınırları dâhilinde gerçekleştirmek pek mümkün değildir. Kur'an'dan bir örnek vermek gerekirse, 3.Âl-i İmrân 37. ayetteki *enbetehâ nebâten hasenen* ibaresi literal olarak, *"[Onu] güzel bir bitki gibi bitirdi"* (M. Beşir Eryarsoy-A. Ağırakça) veya *"Onu güzel bir bitki gibi büyüttü"* (M. Toptaş) şeklinde çevrilmekte ve bu motamot çeviriler son derece edebî ve estetik bir ifadeyi kupkuru ve zevksiz bir hâle dönüştürmektedir. Oysa ayetteki ifade, tıpkı cumbalı evlerdeki pencerelerin önünde sevgi, ilgi ve özenle yetiştirilen bir menekşe misali, Mabed'e hizmete adanan Hz. Meryem'e yönelik ilâhî ilgi ve ihtimama işaret etmektedir. Dolayısıyla *enbetehâ nebâten hasenen* ibaresi, *"Onu tıpkı bir nadide çiçek gibi yetiştirdi"* gibi bir anlam içermektedir.

Evet, bizim bu çevirimizdeki kimi kelimelerin Kur'an metninde lafzî karşılığı yoktur, ancak unutulmamalıdır ki kaynak

45 Gülgün Yazıcı, "Hasan Basrî Çantay'dan Yaşar Nuri Öztürk'e Kur'an Meallerinde Türkçenin Serüveni", *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, Ankara, 2007, II. 387.

metindeki her kelime ve her edatı literal düzeyde hedef dile aktarmak, gerçek anlamda bir çeviri değil, kısmen ödünçleme, kısmen de öykünmedir. O halde, burada bir kez daha belirtelim ki Kur'an metnindeki üç kelimelik bir ibare gerektiğinde beş-on kelimeyle hedef dile aktarılmalıdır. Mesela, 2.Bakara 6. ayetteki *innellezîne keferû* ibaresi, "Kâfirler/İnkârcılar" ve/veya "İnkâr eden kimseler" şeklinde değil, "Kâfirliği meslek edinenler", "İnkârcılıkta karar kılanlar" veya "İnkârcılığa şartlanmış olanlar" diye çevrilmelidir. "Meslek edinme", "karar kılma" ve "şartlanma" tabirleri, kaynak metinde lafzî karşılıkları bulunmadığı için, ilk bakışta çevirmenin öznel takdiri olarak değerlendirilebilir; ancak böyle bir değerlendirme isabetsizdir. Çünkü ayetteki ibare, sıradan ya da ortalama kâfirlere değil, kâfirlik yoluna baş koymuş kimselere işaret etmektedir. Zira ayetin devamında Peygamber'in uyarıda bulunup bulunmamasının o kâfirler açısından hiç fark etmediği ve bu yüzden onların asla imana gelmeyecekleri belirtilmekte; ayrıca bir sonraki ayette bu kâfirler güruhunun hak ve hakikati anlayıp kavrama yetilerinin büsbütün köreldiğine atfen, "*Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürledi*" denilmektedir.

Mademki çeviri temelde bir anlama-yorumlama çabasıdır ve mademki Kur'an çevirisindeki temel amaç Arap dilinin kalıplarıyla sunulan ilâhî mesajın bir başka dile olabildiğince açık ve anlaşılabilir şekilde aktarılmasıdır, o halde mealde bu amaca ulaştıracak yöntem kullanılmalıdır. Bizce bu yöntem, "tefsîrî tercüme"den başkası değildir. Çünkü tefsîrî tercümede, lafzın dar kalıplarına sıkışmışlıktan kurtulma, manayı vuzuha kavuşturma ve hedef dile daha güzel biçimde aktarma imkanı vardır. Kuşkusuz bütün bu imkânlar çevirinin aslında bir yorum faaliyeti olduğuna işaret eder. Ancak burada sözü edilen "yorum"un, dilin imkân ve sınırlarına kayıtsız bir "serbest çeviri"ye karşılık gelmediği belirtilmelidir. Bu anlamda bir serbest çevirinin mahiyeti Kitâb-ı Mukaddes tercümesine ilişkin bir örnekle vuzuha kavuşturulabilir. Şöyle ki, "Meksika yakınlarındaki Kızılderililer için yapılmış bir Kutsal Kitap çevirisinde, çevirinin okurları denizi tanımazlar düşüncesiyle, İsa'nın yürüyerek deniz üzerinden değil, bir bataklık üzerin-

den geçtiğini söylemek gerekmiştir. Eskimolar için yapılmış çevirilerde de, 'Tanrım, bugünkü ekmeğimizi ver bize' yakarısı, Eskimolar ekmek tanımadığı için, 'Bugünkü balığımızı ver' diye aktarılmıştır. İsa'nın sanlarından biri olan 'Tanrının kuzusu' deyimi ise, 'Tanrının foku' diye çevrilmiştir."[46]

Bu tür serbest çeviri örneklerine kimi Kur'an meallerinde de rastlamak mümkündür. Mesela, Muhammed Esed, "Kur'an'ı Arapça okuyan bir müminin güzellik gördüğü bir yerde Müslüman olmayan okuyucu çoğu zaman bir kabalık sezdiğini iddia edebilir. Kur'ânî dünya görüşünün tutarlılığı ve insanlık durumu açısından anlamı, Müslüman olmayan okuyucunun gözünden kaçar ve Avrupalı ve Amerikalı oryantalist literatüründe genellikle tutarsız bir dağınıklık diye adlandırılan şeyin arkasında gizlenip kalır. Ayrıca, bir Müslüman için derin bir hikmetin ifadesi olan ayetler Batılı kulağa genellikle düz ve heyecansız gelir."[47] şeklinde özetlediği gerekçelerin yanı sıra Kur'an'ın her ifadesinin evrensel (tarih-üstü) bir mesaj içerdiği ve bu mesajın çağdaş insanın idrakine sunulması gerektiği düşüncesiyle, 88.Ğâşiye 17. ayetteki *efelâ yenzurûne ile'l-ibil ([İbret nazarıyla] deveye bakmazlar mı?)* ibaresini, "*Yağmur yüklü bulutlara bakmazlar mı?*" diye çevirmiş ve böylece ayetteki ibareyi deveyi görüp inceleme imkanına sahip olmayan insanlar için de güya anlamlı hale getirmiştir. Yine Esed, Batılıların muhtemelen *Şedîdü'l-ikâb* sıfatıyla muttasıf bir Tanrı'yı yadsıyacakları düşüncesiyle, cehennem ve azapla ilgili ayetlerdeki kimi kelime ve kavramlara hiçbir lisânî mesnedi bulunmayan mecazi anlamlar yüklemiştir.

Mesajın aktarılmasını hedefleyen çok serbest bir çevirinin tebliğ amacına hizmet etse bile ilmî bir Kur'an çevirisi için elverişli bir yöntem olmadığı şüphesizdir. Öte yandan, Esed örneğinden de anlaşılacağı gibi, Kur'an çevirisinde fazlaca serbestlik, anakronik anlamlar üretme riski de içerir. Kur'an'daki herhangi bir ayetin veya ibarenin nüzul vasatında ne ifade ettiğini dikkate almaksızın, sırf sözlük yordamıyla

46 Akşit Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili*, İstanbul, 1994, s. 69.
47 Esed, *Kur'an Mesajı*, [önsöz, xxı-xxıı].

tarih-dışı anlam takdirlerinde bulunmak, gerçekte Kur'an'ı maksudu dışında konuşturmaktır.

Kuşkusuz, tefsirî tercümede serbestlik söz konusudur; ancak bu serbestlik, daha ziyade Kur'an'ın sözlü bir metin olması ve dolayısıyla anlamın çok kere mucez ve mahzuf ifade kalıplarıyla sunulması gibi sebeplerden kaynaklanan müphemlik sorununu kısa izahlarla bertaraf etmeye matuftur. Çevirmen bu tür izahlarda metin-dışı bağlamla ilgili rivayet malzemesine başvurmak durumundadır. Burada anlatmaya çalıştığımız hususu Kur'an'dan örneklemek gerekirse, mesela, 2.Bakara 158. ayetin ilk kısmı literal olarak şöyle çevrilebilir: "*Şüphesiz Safâ ile Merve Allah'ın işaretlerindendir. Böylece kim evi hacceder veya umre yaparsa, bu ikisini tavaf etmesinde kendisi için bir sakınca yoktur.*"

Ne var ki bu çeviri, "Allah'ın nişanelerinden ve/veya işaretlerinden olduğu bizzat Allah tarafından bildirilen Safa ile Merve'yi Hac veya umre esnasında ziyaret etmek sevap olması gerekirken niçin ayette 'sakınca veya günah yoktur' denilmiştir?" şeklinde bir soruyu akla getirmektedir. Bu sorunun işaret ettiği müphemlik tarihsel arka-plana ilişkin kısa bir izahla giderilebilir ve dolayısıyla ayet daha serbest bir şekilde şöyle çevrilebilir:

[Ey Müminler!] Safa ve Merve [adlı iki tepe her ne kadar İslam öncesi dönemlerde İsaf ve Naile adlı putların bulunduğu mekânlar olsa da] Allah'ın değer atfettiği birer semboldür. Bu yüzden, hac veya umre yapmak üzere Kâbe'yi ziyaret eden kimsenin bu iki tepe arasında gidip gelmesinde bir sakınca yoktur.

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an'da Arap dilinin kalıplarıyla ifade edilen mana ve mesajın başka dillere sağlıklı, açık ve anlaşılabilir biçimde aktarılması noktasında lafzî tercüme çok kifayetsiz ve problemli bir tercüme tekniğidir. Hâl böyle iken, mütedavil Türkçe Kur'an çevirilerinin büyük bir kısmı kaynak metin merkezli lafzî tercüme tekniğine göre hazırlanmıştır. Bu teknik, çevirmenin kaynak metindeki ibarelerin tüm bileşenlerini lafza

sadık kalarak amaç metne aktarmasını gerektirdiği için dilbilim terminolojisinde "ödünçleme" ve "öykünme" diye ifade edilen tercüme sorunlarına yol açar. Bu sorunlar ise amaç dilin mantığına uymayan metinler üretilmesi ve/veya üretilen metinlerin çeviri kokması gibi olumsuz sonuçlar doğurur.

Mademki Kur'an, ilâhî mesajı Arapça dışındaki dillerle konuşup anlaşan insanlarla buluşturmak maksadıyla çevrilmektedir; o halde çeviride en önemli husus çevirmenin kaynak metinden ne anladığı değil, okuyucunun amaç metinden ne anlayacağı olmalıdır. Diğer bir deyişle, Kur'an tercümesinde temel hedef, işlevselliği hedef kitle açısından optimal düzeyde bir metin üretmek olmalıdır. Tabiatıyla, çevirideki dil ve üslup okur kitlesinin anlayış ve kavrayış düzeyine uygun olmalıdır. Kısacası, çeviride okuru kaynak metne götürmek değil, kaynak metni okurun dil dünyasına getirmek temel hedef olmalıdır. Ne var ki lafzî-literal tercümenin imkân ve sınırları dâhilinde bu hedefe ulaşmak pek mümkün değildir. O halde, Kur'an'ın özellikle ne demek istediğini Arapça dışındaki bir dile sağlıklı biçimde aktarmayı mümkün kılacak çeviri yöntemi, anlam-yorum merkezli çeviri (tefsirî tercüme) yöntemidir.

4. KUR'AN'DAKİ HUSUSİ HİTAPLARI MEALDE UMUMİLEŞTİRME SORUNU

Giriş

Bilindiği üzere Kur'an yirmi üç yıla yakın bir zaman zarfında Hz. Peygamber'in kalbine/zihnine Arapça bir kelam olarak peyderpey vahyedilmiş, Hz. Peygamber de bu ilahi kelamı vahyin nüzul vasatına tanıklık eden insanlara şifahi olarak tebliğ etmiştir. Kur'an'ın şifahi ve edebî nutuk tarzında bir kelam olmasından dolayıdır ki birçok ayetin söz diziminde doğrudan ve dolaylı hitap ifadeleri yer almıştır. İslam âlimleri doğrudan doğruya muayyen bir muhataba ve/veya belli bir muhatap kitlesine yönelik Kur'an hitaplarını ifade, üslup, edebî sanat gibi farklı cihetlerden tasnif etmişler, bilhassa usulcüler söz konusu hitapları umum-husus (âmm-hâs) yönünden etraflıca incelemişlerdir. Bu bağlamda Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) Kur'an'da on beş farklı hitap türünden (vech) söz ederken Suyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân*'da otuz dört farklı hitaba yer vermiştir. Kur'an'daki hitap çeşitliliği hakkında az çok bir fikir edinmek açısından burada bazı örnekler zikretmek faydalı olacaktır.

(1) Umumi olan ve umumilik manası taşıyan hitaplar. Örnek: "Sizi yaratan... Allah'tır" (*Allâhullezî haleqaküm*) [Rûm 31/54]. (2) Hususi olan ve hususilik manası taşıyan hitaplar. Örnek: "Ey Peygamber! Sana rabbin tarafından inzal edilen Kur'an'ı tebliğ et!" (*yâ* eyyühe'r-rasûlü belliğ mâ ünzile ileyke min rabbik) [Mâide 5/67]. (3) Umumi olan ve fakat hususilik manası taşıyan hitaplar. Örnek: "Ey insanlar! [Ey Mekke halkı!] ... Rabbinizden sakının." (*yâ* eyyühe'n-nâsüttekû rabbeküm...) [Hac 22/1]. Bu hitabın kapsamına çocuklar ile akıl sağlığını yitirmiş insanların dâhil olmadığı kabul edilmiştir. (4) Hususi olan ve fakat umumilik manası taşıyan hitaplar. Örnek: "Ey Peygamber! Kadınları(nızı) boşadığınızda..." (*yâ*

eyyühe'n-nebiyyü izâ tallaktümü'n-nisâe) [Talak 65/1]. (5) Kişiye özel hitaplar. Örnek: "Ey Nuh!" (*yâ nûhu*) [Hûd 11/48]; "Ey Musa!" (*yâ mûsâ*) [Neml 27/9]. (6) Övgü (medh) hitapları. Örnek: "Ey iman edenler! (*yâ* eyyühellezîne âmenû). (7) Yergi (zemm) hitapları. Örnek: "[Kıyamet günü kâfirlere şöyle seslenilecek:] "Ey kâfirler! Bugün mazeret üretmeye çalışmayın." (*Yâ eyyühellezîne keferû lâ ta'tezirû'l-yevm*) [Tahrim 66/7]. (8) Saygınlık atfetme hitapları. Örnek: "Ey Peygamber!" [*yâ* eyyühe'n-nebiyyü, *yâ* eyyühe'r-rasûlü). [Ahzab 33/1; Maide 5/67]. (9) Aşağılama hitapları. Örnek: "Sen artık [ilahi rahmet kapısından] kovulmuş birisin" (*fe-inneke racîm*) [Hicr 15/34]. (10) İnce alay (tehekküm) anlamı taşıyan hitaplar. Örnek: "Şimdi tat bakalım azabı! Öyle ya, sen vaktiyle pek kudretli ve saygın biriydin... " (*zuq inneke ente'l-azîzü'l-kerîm*) [Duhân 44/49]. (11) Tekil (müfred) ifade kipinde çoğula (cemi) yönelik hitaplar. Örnek: "Ey [kâfir] insan! Neydi seni o pek cömert rabbin hakkında aldatan?!" (*yâ* eyyühe'l-insânü mâ ğarrake bi-rabbike'l-kerîm) [İnfitar 82/6]. (12) Çoğul ifade kipinde tekile yönelik hitaplar. Örnek: "Ey Peygamberler! Helal ve temiz olan şeylerden istifade edin." (*yâ* eyyühe'r-rusülü külû mine't-tayyibât...) [Mü'minûn 23/51] (16) Tekil ifade kipinde ikile (tesniye/müsenna) yönelik hitaplar. Örnek: "Ey Musa! Kimdir sizin rabbiniz?!" (*fe-men rabbükümâ yâ mûsâ*) [Tâ-hâ 20/49]. (14) Tekilin ardından çoğula yönelik hitaplar. Örnek: "Ey Peygamber! Kadınları(nızı) boşadığınızda..." (*yâ* eyyühe'n-nebiyyü izâ tallaktümü'n-nisâe) [Talak 65/1]. (15) Çoğulun ardından tekile yönelik hitaplar. Örnek: "Namazı dikkat ve özenle kılınız; müminleri müjdele." (*ve-akîmu's-salâte ve beşşiri'l-mü'minîn*) [Yûnus 10/87] (16) Kendisiyle belli bir kişi veya varlığın kastedilmediği umumi hitaplar. Örnek: "Görmez misin/Bilmez misin, göklerde ve yerde bulunan her varlık [zorunlu olarak]... Allah'a (ilahi kudret ve hükme) boyun eğiyor" (*elem tera ennellâhe yescüdü lehû men fi's-semâvâti ve-men fi'l-arz*) [Hac 22/18]. (17) Akıllı varlıklara özgü şekilde akılsız/cansız varlıklara yönelik hitaplar. Örnek: "Allah, gök ile yeryüzüne, 'Sizi dilediğim biçimde yaratıp şekillendirme irademe isteyerek ya da istemeyerek boyun eğin' buyurdu." (*fe-*

kâle lehâ ve-li'l-ardi i'tiyâ tav'an ev kerhen) [Fussilet 41/11]. (18) Heyecanlandırıcı, motive edici hitaplar. Örnek: "Mademki müminsiniz; o halde yalnız Allah'a tevekkül ediniz. (*ve alellâhi fe-tevekkelû in küntüm mü'minîn*) [Mâide 5/23]. (19) Şefkat manası taşıyan hitaplar. Örnek: "Ey benim günaha batmış, haddi aşmış kullarım!" (*yâ 'ibâdiyellezîne esrafû*) [Zümer 39/53]. (20) Sevgi ve merhamet manası taşıyan hitaplar. Örnek: "Canım babam! Duymayan, görmeyen, üstelik sana hiçbir faydası da dokunmayan bu putlara ne diye taparsın?!" (*yâ ebeti lime ta'budü mâ lâ yesmeu...*) [Meryem 19/42].[1]

Bütün bu örneklerden anlaşılmış olacağı üzere Kur'an'daki hitaplar gerek muhatap ve muhatapların kimlikleri, gerek muhteva ve medlulleri ve gerekse hitabın ifade, üslup ve mana hususiyetleri bakımından çeşitlilik arz etmektedir. Kuşkusuz bu çeşitlilik tefsir ve meal çalışmalarında çok titiz davranmayı, dolayısıyla bir metot çerçevesinde tutarlı mana takdirlerinde bulunmayı gerektirmektedir. Klasik tefsirler incelendiğinde Kur'an hitaplarıyla ilgili izahat ile bu dolayımdaki mana takdirlerinin önemli ölçüde isabetli olduğu görülmekte; fakat mealler söz konusu olduğunda aynı oranda isabetlilik keyfiyetine pek tanık olunmamaktadır.

Bu bağlamda mütedavil meallerdeki dikkat çekici problemlerden biri hususi, yani kimi ayette kişiye özel olarak serdedilen hitapların umumileştirilmesi, genele teşmil edilmesidir. Tespitlerimize göre bu problemin iki varyantı bulunmaktadır. İlki, bazı ayetlerde bizzat Hz. Peygamber'e yönelik özel hitapların bütün insanoğluna tevcih edilmesi ve mananın da bu tevcihe göre verilmesidir. Müstakil başlık altında etraflıca ele alacağımız bu problem daha ziyade İngilizce olarak hazırlanan ve meal-tefsir hüviyeti taşıyan Kur'an çevirilerinde göze çarpmaktadır. Mesela, son dönemde Hint alt kıtasında ortaya çıkan Kâdiyânîlik hareketinin Lahor kolunun lideri Mevlana Muhammed Ali'nin *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary* adlı eseri ile Muhammed Esed'in önemli

1 Daha fazla örnek için bkz. Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, II. 744-749.

ölçüde bu eserden istifadeyle hazırladığı *The Message of The Qur'an* adlı meal-tefsirinde Hz. Peygamber'e yönelik bazı hitapların bütün insanlığa tevcih edildiğini görmek mümkündür.

Kur'an'daki hususi hitapların umumileştirilmesi probleminin ikinci ve daha yaygın varyantı ise bilhassa "yâ eyyühe'nnâs" şeklindeki müvacehe hitaplarının "Dünya üzerindeki tüm insanlar" manasında "Ey insanlar!" diye çevrilmesi ve bu çeviriye paralel olarak Kur'an'da geçen ve aslında çoğu yerde belli bir insan tipini işaretleyen "el-insân" kelimesinin de yine "insanoğlu" manasında karşılanmasıdır. Problemin bu varyantına İngilizce ve diğer yabancı dillerden Türkçeye tercüme meallerin yanı sıra telif Kur'an çevirilerinin hemen tamamında rastlamak mümkündür. Kur'an'ı her çağla çağdaş kılma ve onu her çağın idrakine sunup zamanın ruhuna uygun biçimde konuşturma ülküsü dikkate alındığında bu çalışmaya konu olan problem elbette problem olmaktan çıkar. Ancak meseleye ilmî ölçütlere sadakat ilkesi ve tefsir-meal tekniği açısından yaklaşıldığında karşımıza ciddi bir çeviri problemi çıkar. Nitekim bu çalışmada da konu romantik ve dogmatik değil, teknik açıdan incelenecek ve bahis konusu problem tefsir ve mealle ilgili tutarlılık prensibi çerçevesinde değerlendirilecektir.

Hz. Peygamber'e Yönelik Hitapların Umumileştirilmesi

Kur'an Hz. Peygamber'e vahyedilmiş ve dolayısıyla hitaplar da ağırlıklı olarak bizzat ona tevcih edilmiştir. Hz. Peygamber'e yönelik hitaplarda kimi zaman nida edatıyla "Ey Peygamber!" denilmiş, ardından ya Maide 5/67 ve Ahzab 33/50. ayetlerdeki gibi, sadece onun risalet görevi ve özel konumuyla ilgili olan hususlardan söz edilmiş ve/veya Ahzab 33/1 ve diğer birçok ayetteki gibi, onun yanısıra müminleri de bağlayan emirler vaz edilmiştir. Ayrıca birçok ayet ve surede Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tebliğ sürecinde karşılaştığı zorluklar ve buna bağlı olarak yaşadığı ya da yaşaması muhtemel kaygılar ve yılgınlıklara atıfta bulunulmuştur. O kadar ki kimi ayette Hz. Peygamber'e, "Sen mecnun [sözde cinlerden

aldığı ilhamla] konuşan biri değilsin." (Kalem 68/2) denilmiş, kimi ayette kâfirler ve münafıkların baskılarına boyun eğmeyip direnmesi emredilmiş (Ahzab 33/1), kimi ayette "Allah seni ne terk etti ne de sana darılıp gücendi." (Duhâ 93/3) buyrularak kendisine moral takviye edilmiştir. Bütün bunların dışında, bazı ayetlerde de müşriklerin "Kur'an'daki anlatılar eskilerin masallarından ibaret" tarzındaki sözlerinden bunalan ve belki de bu konuda olumsuz psikolojik süreçler yaşayan Hz. Peygamber'i zihnen toparlamak için, Kur'an'ın Allah tarafından gönderilen ve tümüyle doğru bilgiler içeren bir kelam olduğuna vurgu yapılmıştır. Mesela, Yûnus 10/94. ayette kıssalarla ilgili olarak mealen şöyle buyrulmuştur:

> Sana inzal ettiğimiz (kıssaların) doğruluğundan şüphe duyacak olursan, senden önce (kendilerine vahyedilen) kitabı (Tevrat) okuyanlara (Yahudiler) sor. Andolsun ki rabbin tarafından sana vahyedilenler kuşkusuz doğrudur. Bunda hiç tereddüdün olmasın! (*fe-in künte fî şekkin mimmâ enzelnâ ileyke fes'elillezîne yekraûne'l-kitâbe min kablik. Lekad câeke'l-hakku min rabbike felâ tekûnenne mine'l-mümterîn).*

Bu ayette kime hitap edildiği son derece açıktır. Dahası, Kur'an'ın nazil olduğu tarihî vasat dikkate alındığında ayetteki hitaba muhatap olan kişinin bizzat Hz. Peygamber olduğu apaçık ortadadır. Hâl böyleyken bazı meal-tefsirlerde bu ayetteki özel hitabın bütün insanoğluna teşmil edildiğine tanık olunmaktadır. Mesela, M. Esed bu ayeti, "Bütün bunlardan sonra, [ey insanoğlu], sana indirdiğimiz şey[in doğruluğun]dan hâlâ şüphede isen, önceki çağlarda vahyedilmiş metin(leri) okuyan kimselere sor: [O zaman anlayacaksın ki] rabbinden sana gelen haktır. O halde, artık şüphecilerden olma." (And so, [O man,] if thou art in doubt about [the truth of] what We have [now] bestowed upon thee from on high, ask those who read the divine wirt [revealed] before thy time: [and thou wilt find that,] surely, the truth has now come unto thee from thy sustainer. Be not, then, among the doubters) şeklinde çevirmiş ve bu ilginç çevirisini şöyle gerekçelendirmiştir:

Bazı müfessirler 94. ve 95. ayetlerin Hz. Peygamber'e hitap ettiğini söylemişlerdir. Oysa bu görüş, 95. ayette, "Allah'ın ayetlerine yalan gözüyle bakan kimselerden olma" öğüdü göz önünde bulundurulursa bizce gerçeğe son derece aykırı gözükmektedir; çünkü açıktır ki Allah tarafından peygamber olarak seçilen birinin bu öğütle işaret edilen günaha düşmesi muhaldir. Sonuç olarak Râzî bu iki ayeti genel olarak insana hitap olarak yorumlar ve "sana indirdiğimiz şey" ifadesini de bizim anladığımız şekilde, insanlığa vahiy yoluyla ulaştırılan, tebliğ edilen hakikat bilgisi olarak açıklar.[2]

Yûnus 10/94. ayetteki hitabın muhatabı bütün insanlara hamledildiğinde, ayette kendilerine işaret edilen Ehl-i kitap da zorunlu olarak bu kapsama gireceği için, Hz. Peygamber'in şahsında biz müslümanlara indirilen vahyin gerçekten Allah katından indirilip indirilmediği hususunda kendilerine soru soracak kimsenin kalmaması gibi tuhaf bir sorunla karşılaşılacak olması bir yana, bugün Yahudiler ve Hıristiyanlara, "Bize indirilen Kur'an gerçekten Allah katından mı nazil oldu?" diye soru sormanın en iyimser ifadeyle bir garabet olacağı herhalde izahtan varestedir. Böyle iken Esed, ayetteki *fes'eliellezîne yekraûne'l-kitâbe min kablike* (Esed'in çevirisiyle: Önceki çağlarda vahyedilmiş metin(leri) okuyan kimselere [Yahudiler ve Hıristiyanlara] sor) ibaresini, "Burada okumak eylemi, zaman içinde metin olarak tahrifata uğramış olsa da, hâlâ içinde Muhammed (s)'in bir peygamber olarak zuhuruna açık işaretler taşıyan ve dolayısıyla onunla vahyedilen mesajın doğruluğunu belgeleyen Kitâb-ı Mukaddes'e inananların inancıyla mecazi bir eşanlamlılık ifâde etmektedir."[3] şeklinde izah ederek -ki bizce bu izahtan sahibinin dahi tatmin olmadığını söylemekte beis yoktur- Yûnus 10/94. ayetteki hususi hitabı umumileştirmeyi kendince gerekçelendirmiştir.

Buna benzer şekilde Mevlana Muhammed Ali de Yûnus 10/94. ayetteki hitabın Hz. Peygamber'e değil genel anlamda Kur'an'ın diğer muhataplarına yönelik olduğunu söylemiş;

2 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, I. 413-414, [115. not]; Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, Gibraltar 1980, s. 306-307, [115. not].

3 Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 414, [116. not].

ancak o, Esed'den farklı olarak ayeti lafza bağlı biçimde, "But if thou art in doubt as to that which We have revealed to thee, ask those who read the Book before thee" (Şayet sana inzal ettiğimiz şeyden şüphe duyarsan, senden önce Kitab'ı okuyanlara sor!) diye çevirmiş ve bu çevirisine şu açıklama notunu eklemiştir:

> Her ne kadar bu ayette "Sen" diye hitap edilmiş olsa da Kur'an'da kendisine hitap edilen kişi her defasında Hz. Peygamber değildir. Dahası Kur'an'da çoğu kez okuyucuya hitap edilir. Bu sebepledir ki *mimmâ enzelnâ ileyke* (sana vahyettiğimiz) ifadesinde de hitap Hz. Muhammed'e raci değildir. Zira birçok yerde Kur'an insanlara hitap etmektedir. Tıpkı "Bize indirilen kitaba/vahye" [Bakara 2/136], "Size kitap/vahiy inzal ettik" [Enbiya 21/10] ayetlerinde olduğu gibi.[4]

Muhammed Esed ve Muhammed Ali'nin Yûnus 10/94. ayete ilişkin çevirilerindeki sorun belli ölçüde klasik tefsirlerde de mevcuttur. Zira söz konusu tefsirlerde ayetteki hitabın hususi mi yoksa umumi mi olduğu noktasında gerekçeleriyle birlikte farklı görüşlere yer verilmiştir.[5] Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) çeşitli görüşleri iki başlık altında tasnif etmiş ve bu bağlamda ilgili ayetteki hitabın zahirde Hz. Peygamber'e yönelik olduğuna ve fakat aslında ondan başkalarının kastedildiğine dair görüşü zikrederken bu görüş sahiplerinin Arap dilindeki "iyyâke a'nî vesmeî yâ câretî" özdeyişine -ki bu özdeyişin Türkçe'deki tam karşılığı, "Kızım sana söylüyorum, gelinim sen işit"dir- atıfta bulunduklarından söz etmiştir.[6] Bununla birlikte Râzî konuyla ilgili farklı görüşlerden hangisini tercih ettiğine dair sarih bir beyanda bulunmamıştır. Bu husus dikkate alındığında Esed'in ayetle ilgili yorumuna Râzî'yi referans göstermesinin bir atıf çarpıtması ve dezenformasyon olduğunu söylemek gerekir.

Öte yandan Esed'in tefsir düzeyinde zikredilmesi gereken bir görüş ve yorumu doğrudan meale taşıması da teknik açı-

4 Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*, Ohio 2002, s. 449, [94a].

5 Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, Beyrut 2005, VI. 83-84.

6 Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut 2004, XVII. 128-130.

dan yanlıştır. Dolayısıyla, ayetteki *fe-in künte fî şekkin...* lafzının muhatap ve medlulünü, "Ey insanoğlu!" diye karşılamanın meal tekniği açısından hiçbir mesnedi ve haklı gerekçesi yoktur. Bunun içindir ki M. Ali ayetteki hitabı meal düzeyinde değil, tefsir düzeyinde tamim yoluna gitmiştir. Bu tür Kur'an hitaplarını umumileştirmenin ne kadar doğru olduğu ve hangi saiklere dayandığı meselesi paranteze alındığında M. Ali'nin mealde izlediği yöntemin en azından Yûnus 10/94. ayet çerçevesinde isabetli olduğu, buna mukabil Esed'in çeviri tarzında isabetlilikten söz etmenin pek mümkün bulunmadığı söylenebilir. Çünkü Esed'in çevirisi her şeyden önce Kur'an diliyle ilgili hiçbir lisanî delil ve şahide dayanmamakta, belki sadece ismet-i nebi konusunda bizce yersiz ve gereksiz bir aşırı hassasiyetten kendisine dayanak bulmaktadır. Nitekim bu husus *ve-lekad ûhiye ileyke ve-ilellezîne min kablike le-in eşrakte leyehbetanne amelûke ve-letekûnenne mine'l-hâsirîn* şeklindeki Zümer 39/65. ayetin çevirisinde de göze çarpmaktadır. Şöyle ki Zira Esed bu ayetteki hususi hitabı da, "Hâlbuki [ey insanoğlu,] sana ve senden önce yaşamış olanlara vahyedilmiştir ki Allah'tan başkasına ilahi sıfatlar yakıştırırsan bütün çabaların kesinlikle boşa gidecektir. Çünkü [öteki dünyada] mutlaka ziyana uğrayanlardan olacaksın" (And yet, it has already been revelaed to thee [O man], as well as to those who lived before thee...) şeklinde çevirmiş ve bu çevirisini peygamberin masumiyeti bağlamında şöyle temellendirmiştir:

> Yani, "...peygamberlere vahyedilmiş olan ilahi mesajlar aracılığıyla bildirilmiştir ki". Hemen hemen bütün klasik müfessirlerin bu pasajın Muhammed'e hitap ettiği şeklindeki görüşleri anlamlı değildir. Çünkü ne Muhammed (s)'in ne de ondan önce gelmiş olan hiçbir peygamberin "Allah'tan başkasına ilahi sıfat yakıştırmak" gibi (ayetin atıfta bulunduğu bir fiil) vahim bir günah işlemiş olduğu düşünülemez. Diğer taraftan, yukarıdaki uyarı, hangi şartta ve zamanda olursa olsun, genel olarak insanoğluna yönelik olarak düşünüldüğünde ancak anlamlı ve geçerli bir uyarı olarak algılanabilir.[7]

7 Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 950, [65. not].

Esed'in burada ortaya koyduğu ismet anlayışına yansıyan aşırı hassasiyet, daha önce de belirttiğimiz gibi yersiz ve gereksizdir. Çünkü her şeyden önce gerek Yûnus 10/94. ayette gerekse Zümer 39/65. ayette Hz. Peygamber'in vahiy ve Kur'an'ın kaynağı hakkında şüphe duyduğundan, dolayısıyla çok büyük bir günahın faili olduğundan söz edilmemekte, bilakis bu ayetlerde Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) ifadesiyle, "ola ki" yahut "faraza" kabilinden (*alâ sebîli'l-farz ve't-takdîr*) bir ifadeye yer verilmektedir. Başka bir ifadeyle, bahis konusu ayetlerde olmuş bitmiş bir fiilden değil, vukuu farzedilen bir şeyden bahsedilmekte, dolayısıyla Hz. Peygamber bu bağlamda tehyic edilmektedir.[8] Kaldı ki Esed bu ayetlerin çevirisine gerekçe kıldığı ismet anlayışındaki aşırı hassasiyete mukabil, Sâd 38/21 ve devamındaki ayetlere ilişkin açıklama notunda masumiyetin peygamberlerin iç mücadeleleri ve sınanmaları sonucunda oluştuğunu, yani masumiyetin doğuştan verili bir nitelikten ziyade manevi ve ahlaki bir kesb olduğunu söylemekle bir anlamda Hz. Davud ve doksan dokuz koyun (kadın) örneğine atıfla peygamberlerin de günah işleyebileceklerini kabul etmiş gözükmektedir.[9]

Meselenin bu boyutu bir tarafa, bazı ayetlerde Hz. Peygamber'e tevcih edilen hususi hitapları umumileştirmede metodik ilkesizlik ve tutarsızlık sorunu da mevcuttur. Sözgelimi Esed *ve-inneke letülekka'l-kur'âne min ledün hakîmin âlîm* şeklindeki Neml 27/6. ayeti, "Fakat (sana gelince, ey inanan kişi,] sen bu Kur'an'ı her şeyin aslını bilen (ve dolayısıyla) her konuda doğru hüküm ve hikmetle edip eyleyen (Allah) katından almaktasın" (But [as for thee, O believer,] verily, thou hast received this Qur'an out of the grace of One who is wise, all-knowing) diye çevirmiş ve bu ayetin "vahiy yoluyla insana bahşedilen manevi aydınlanma"ya işaret ettiğini söylemiştir.[10]

Yûnus 10/94, Zümer 39/65 ve Neml 27/6. ayetlerdeki tekil muhatap zamirini insanoğluna raci kılan Esed'e tam bu

8 Ebû Saîd Kâdî el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, Beyrut 2003, I. 446; II. 331.
9 Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 926-927, [22. not].
10 Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 762-763, [5. not]; Asad, The *Message of The Qur'an*, s. 576-577, [5. not].

noktada sözgelimi Duhâ ve İnşirah surelerindeki aynı zamirlere niçin böyle bir mana ve medlul tayin etmediğini sormak gerekir; dolayısıyla söz konusu zamirlerin hangi ayetlerde Hz. Peygamber'e hangi ayetlerde bütün insanoğluna raci olduğunu tayin noktasındaki metodik ilkeyi bilmek hakkımız olsa gerektir. Şayet bu ilke, Yûnus 10/94 ve Zümer 39/65. ayetlerde olduğu gibi, "Hz. Peygamber'in ismet sıfatını haleldar edecek bir suç veya günaha atıfta bulunan ayetlerdeki zamirler insanoğluna teşmil edilmelidir" şeklinde formüle edilirse, o takdirde, sözgelimi, "Sana gelen bu vahyin (ilm) ardından onların arzularına uyarsan Allah'a rağmen sana sahip çıkıp yardım edecek kimse bulamazsın" (Bakara 2/120) ve benzer manada ikazlar içeren onca ayetteki tekil muhatap zamirleri niçin -Esed tarafından- "Ey insanoğlu" diye çevrilmemiştir? Öte yandan, bazı ayetlerde, mesela Ahzab 33/1. ayette, "Ey Peygamber! Allah'a itaatsizlikten sakın; kâfirler ve münafıklara sakın boyun eğme!" (*yâ eyyühe'n-nebiyyü't-tekallâh ve-lâ tüti'i'l-kâfirîne ve'l-münâfikîn*) buyurulmuştur. Esed'in ismet konusundaki hassasiyeti dikkate alındığında bu ayetteki "Ey Peygamber!" (*yâ eyyühe'n-nebiyyü*) hitabını, "Ey müminler!" (*yâ eyyühellezîne âmenû*) diye çevirmek gerekir. Ne var ki Esed mezkûr hitabı böyle çevirmemiştir. Oysa bazı müfessirler hem Yûnus 10/94. ayetin, hem Zümer 39/65. ayetin ve hem de Ahzab 33/1. ayetin zahirde Hz. Peygamber'e ama aslında ya da aynı zamanda müminlere yönelik olduğunu söylemişlerdir.[11]

Hz. Peygamber'e yönelik hitapların hangi ayette hususiliği üzere bırakılacağı hangi ayette umumi kılınacağı hususundaki tutarsızlık sorununa M. Ali'nin mealinde de rastlamak mümkündür. Mesela, M. Ali Bakara 2/147. ayetteki, "Hak ve hakikatin kaynağı Allah'tır. Sakın bu hususta şüpheye düşme!" (*el-hakku min rabbike fe-lâ tekûnenne mine'l-mümterîn*) mealindeki ifadenin muhatabını genel anlamda okuyucuya raci kılarken, aynı surenin 145. ayetindeki "Sana gelen bu vahyin (ilm) ardından onların arzu ve isteklerine boyun eğer-

11 Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVII. 128.

sen, işte o zaman kendine yazık etmiş olursun!" (*ve-leleini't-teba'te ehvâehüm min ba'di mâ câeke mine'l-ilmi inneke izen lemine'z-zâlimîn*) mealindeki ifadenin özel/tekil muhatabını genelleştirmemiş, bilakis ayeti zahirine göre çevirerek hitabın muhatabını Hz. Peygamber'e hamletmiştir.

Bize öyle geliyor ki Muhammed Esed ve Muhammed Ali gibi meal-tefsir sahiplerinin Hz. Peygamber'e raci bazı hususi hitapları umumileştirme gayretleri, bir yönüyle bütün insanlığı doğrudan Kur'an hitabına muhatap kılmak gibi bir amaca, diğer bir yönüyle de müslümanların dinî kavram ve anlam dünyasına aşina olmayan Batılı insanın özellikle Hz. Peygamber ve onun faraza kabilinden Kur'an hakkında şüpheye düşme durumundan bahseden ayetleri anlamakta zorlanacağı ve hatta bu ayetlere istinaden İslam'ı ve Kur'an'ı temelden yanlış anlayacağı kaygısına dayanmaktadır. Bu bağlamda Yûnus 10/94 ve Zümer 39/65. ayetlerdeki Hz. Peygamber'e yönelik özel hitapları genelleştirmenin böyle bir kaygıdan kaynaklandığı söylenebilir. Bununla birlikte, gerek M. Ali'nin Yûnus 10/94. ayete ilişkin açıklama/tefsir notunda, gerekse Esed'in Neml 27/6. ayete ilişkin çevirisinde ve bu çevirinin gerekçesinde sıradan insanları da ilahi vahye mazhariyete dâhil etmesi, Kâdiyâniliğin vahiy telakkisini onayan bir bakış açısını yansıtıyor gibidir.

Şöyle ki M. Ali'nin bu konudaki anlayışına göre vahyin farklı dereceleri, mertebeleri vardır. Nitekim Şûrâ 42/51. ayette de, "Allah insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur veyahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder" buyrulur. Bu ayette "vahiy yoluyla" diye ifade edilen şey, bildik anlamda vahiyden ziyade ilham veya Rûhu'l-Kudüs'ün etkisiyle kalbe doğan fikir ve düşüncelerdir ki buna "vahy-i hafî" de denebilir. Ayette "perde arkasından konuşmak" diye belirtilen vahiy şekli ise keşf ve müşahedeye (vizyon) karşılık gelir. Allah'ın elçi göndermesi ve izniyle ona dilediğini vahyetmesi ise vahyin en üst ve en mükemmel mertebesi olup sadece peygamberlere mahsustur. Cebrail vasıtasıyla gelen bu vahiy türünde ilâhî mesaj lafzî olarak bildirilir.

Nitekim Kur'an'ın tamamı da bu şekilde vahyedilmiştir. Gerçi Hz. Peygamber'e farklı şekillerde vahiy gelmiştir; ancak her ne şekilde gelmiş olursa olsun, kesin olan şu ki Kur'an bütünüyle lafzen vahyedilmiştir (vahy-i metluv).[12]

M. Ali'ye göre Şûrâ 42/51. ayette işaret edilen üç vahiy şeklinden ilk ikisine peygamberlerin yanı sıra salih kimseler de mazhar olur. Hatta denebilir ki vahyin ilk ve en düşük mertebesi (ilham) insanlığın ortak tecrübesidir. Buna mukabil, yukarıda da belirtildiği gibi, Rûhu'l-Kudüs (Cebrail) aracılığıyla gelen vahiy sadece peygamberlere mahsus bir tecrübedir. Özetle, vahyin peygamberlere özgü biçimi sona ermiştir; fakat alt düzeydeki vahiyler devam etmektedir. Çünkü Kur'an'da Hz. Musa'nın annesi, Hz. İsa'nın havarileri gibi, peygamber olmadıkları bilinen kimselere de vahyedildiği bildirilir. O halde, ilâhî ilham anlamında vahiy hâlen bakidir. Bazı hadislerde muhaddes, yani ilâhî ilhama mazhar olan kimselerden söz edilmesi de bunu teyit etmektedir.[13]

Vahiyle ilgili bu görüşler ilk planda problemsiz gözükmekle birlikte M. Ali "Peygamberlik ve peygamberlere özgü vahiy artık son bulmuştur; fakat düşük düzeyde vahiy hâlen bakidir" demekle sözü aslında Gulam Ahmed'in mehdi-mesih ve müceddit olduğuna getirmektedir. Nitekim onun şu ifadeleri de bunun somut delili mahiyetindedir:

> İlâhî vahiy, peygamberlere gönderildiği gibi peygamber olmayan kimselere de gönderilmiştir. Artık ihtiyaç bulunmadığı için peygamberlik sona ermiş olsa da, vahiy nimeti bundan böyle de Allah'ın salih kullarına bahşedilecektir. İnsanların yeni bir peygambere ihtiyacı yoktur; çünkü onlar Kur'an gibi mükemmel bir şeriata (perfect law) sahiptir. Bununla birlikte, insanoğlu ilâhî inayete (divine blessings) muhtaçtır ve bu inayetlerin en büyüğü de ilâhî ilhamdır. Bir hadiste belirtildiği üzere Allah İslam ümmetinin içindeki salih insanlarla konuşur. Başka bir hadiste ise her

12 Bkz. Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam: A Compherensive Discussion of The Sources, Principles and Practices of Islam*, Lahore 1990, s. 17-22; a. mlf., *Prophethood in Islam*, İngilizceye çev. S. Muhammad Tufail, Trinidad (West Indies) trs., s. 82-84.

13 M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 19.

yüzyılın başında İslam ümmetinin içinden bir müceddit çıkacağı bildirilir. Müceddit, müslümanlar arasında baş gösteren yanlışları bertaraf eden, İslam toplumunun karşılaştığı yeni durumlara/sorunlara İslam'ın yüksek hakikatleriyle ışık tutan bir yenilikçidir (reformer).[14]

M. Ali'nin Yûnus 10/94. ayetteki *mimmâ enzelnâ ileyk* ifadesinde kastedilen muhatabın Hz. Peygamber değil Kur'an'ı okuyan herkes olduğuna ilişkin yorumu, vahiy konusundaki bu görüşleriyle birlikte değerlendirildiğinde, vahyin Hz. Peygamber'e mahsus oluşundan başka bir mana ihtimali taşımayan bazı ayetleri Kâdiyânîliğin vahiy telakkisine mesnet oluşturacak şekilde anlayıp yorumlama gayreti daha sarih biçimde anlaşılır. Bu bağlamda Esed'in özellikle Neml 27/6. ayete ilişkin tercüme ve tefsirinin de Kâdiyânîliğin vahiy anlayışıyla örtüştüğü belirtilmelidir. Ayrıca Esed'in vahiy konusunda Kâdiyânîliğin etkisinde kaldığı ve/veya bu heretik dinî hareketin görüşlerine paralel görüşleri savunduğu da bazı araştırmacılar tarafından dile getirilen bir hususdur.

Belli Bir Zümreye Yönelik Hitapların Tüm İnsanlara Teşmil Edilmesi

Bu çalışmanın giriş kısmında da belirtildiği gibi, hitaplarla ilgili meal problemlerinden biri de belli bir topluluk ya da zümreye yönelik müvacehe hitaplarının çeviri düzeyinde bütün insanoğluna teşmil edilmesidir. Bir önceki başlık altında ele alınana nispetle çok daha yaygın olan bu problemi birçok ayetin başında yer alan *yâ eyyühe'n-nâs* hitabının çevirisiyle örneklemek mümkündür. Zira bu hitap hemen bütün meallerde, "Ey dünya üzerindeki bütün insanlar!" manasında "Ey insanlar!" diye çevrilmiştir. Oysa *yâ eyyühe'n-nâs* hitabındaki "en-nâs" kelimesinin "bütün insanlık" anlamında karşılanması kesinlikle isabetsizdir. Aynı şekilde, birçok ayette tek başına "en-nâs" veya terkip halinde "ekserü'n-nâs/eksera'n-

14 M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 198. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Hadiye Ünsal, *Mevlana Muhammed Ali'nin "The Holy Qur'an" Adlı Meal-Tefsiri Üzerine Bir İnceleme*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Adana 2010, s. 32-33.

nâs" şeklinde geçen "nâs" kelimelerini bütün insanlara hamletmek de isabetsizdir. Keza Mekkî ayet ve surelerde sıkça geçen "el-insân" kelimesini "insanoğlu" diye çevirmek de isabetsizdir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki "yâ eyyühe'n-nâs" hitabının medlulü Mekke halkıdır. Nitekim bu husus yeri geldiğinde örnekleriyle gösterileceği gibi birçok büyük müfessir tarafından da açıkça belirtilmiştir. Diğer taraftan "en-nâs" kelimesi bazı ayetlerde değil bütün insanlık, belli bir zümre anlamına dahi gelmemekte, bilakis bir tek kişiye işaret etmektedir. Mesela, *ellezîne kâle lehümü'n-nâs* (Âl-i İmrân 3/173) ayetindeki "en-nâs" kelimesinin medlulü bir tek kişi, yani Nuaym b. Mes'ûd el-Eşcaî'dir. Bunun yanında birçok ayette geçen "ekserü'n-nâs" terkibindeki "en-nâs" kelimesinden maksat da Mekke halkının müşrik ve kâfir çoğunluğudur. Mesela, İsrâ 17/89-93. ayetlerde, "Doğrusu biz bu Kur'an'da insanlara (en-nâs) gerçekleri çok çeşitli şekillerde örnekler sunarak anlattık" denilmekte, ardından insanların çoğunun (ekserü'n-nâs) kâfirlikte ısrar edip şöyle söyledikleri belirtilmektedir: "[Ey Muhammed!] Sana asla inanmayacağız. Söylediklerine inanmamız için bize topraktan gözeler/pınarlar fışkırtmalısın. Yahut hurma ağaçları ve asmalarla dolu bahçelere sahip olmalısın ve o bahçelerin içinden gürül gürül çaylar akıtmalısın. Yahut ["Rabbim dilerse yapar." diye] iddia ettiğin gibi gökyüzünü paramparça edip başımıza yıkmalısın. Yahut Allah'ı ve melekleri getirip bize göstermelisin. Yahut altından bir evin olmalı veyahut gökyüzüne çıkmalısın. Ha, bu arada şunu da belirtelim ki sen bize oradan dönerken açıp okuyabileceğimiz bir yazılı metin getirmedikçe gökyüzüne çıktığına da inanmayız!"

Vahyin nazil olduğu tarihî vasat dikkate alındığında bu ayetlerde geçen "en-nâs" ve "ekserü'n-nâs"ın kimlere delalet ettiği kendiliğinden anlaşılır. Kaldı ki İsrâ 17/90-93. ayetlerde tadat edilen taleplerin de kimlere ait olduğu gayet açık ve anlaşılır niteliktedir. Kuşkusuz bu konuda daha başka örnekler de verilebilir. Mesela, "Belli ki tıpkı kendileri gibi bir insan evladına, 'Şu kâfir halkı uyar. Müminlere de rableri

nezdinde büyük bir ilgi ve itibar görecekleri müjdesini ver' diye vahiy göndermiş olmamız insanlar (en-nâs) tarafından çok tuhaf bir şey olarak algılandı. Bu yüzdendir ki o kâfirler, '[Peygamber olduğunu iddia eden] bu adam düpedüz bir sihirbaz!' dediler." mealindeki Yûnus 10/2. ayette geçen "en-nâs" kelimesinin medlulü de hiç şüphesiz Mekkeli müşriklerdir.[15] Bakara 2/142. ayetteki *seyeqûlü's-süfehâu mine'n-nâs* ifadesinde kastedilen insanlar ise klasik tefsirlerde de kaydedildiği üzere Arap müşrikler ve/veya Medine Yahudileridir.[16] Hatta Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve daha birçok müfessire göre En'am 6/116. ayetteki "ve-in tuti' eksera men fi'l-arz" ayetinde kastedilenler de Mekkeli müşriklerdir.[17] Dolayısıyla bu ayette geçen "el-arz" kelimesi, mütedavil meallerdeki karşılığıyla "bütün yeryüzü" değil, Kur'an'ın nüzulüne mekân teşkil eden topraklardır. Bunun böyle olduğu tartışma götürmez bir hakikattir. Çünkü Kur'an belli bir tarihte, belli bir coğrafyada ve belli bir toplumun tanıklık ettiği bir tarihsel vasatta nazil olmuştur. Bu itibarla Kur'an 22 yılı aşkın bir zamandan ve bu zaman zarfında ilk hitap çevresinde yaşananlardan müteşekkil bir umumi sebeb-i nüzule sahiptir. Kaldı ki yüzlerce ayetin de tikel olaylar ve kişiler hakkında indiği bilinmektedir.

Usul âlimlerinin kahir ekseriyeti herhangi bir ayetin muayyen bir olay veya sebep üzerine inmesinin ilgili ayetteki mana, mesaj ve hükmün o olay ve sebebe münhasır olduğu anlamına gelmediği fikrini benimsemiştir. Bu yüzden klasik usûl-i fıkıhta, muayyen bir olay veya kişiyle ilgili bir ayetin o olay ve/veya kişiye özgü olmayacağını tesbit maksadıyla *el-ibretü bi-umûmi'l-lafz lâ bi-husûsi's-sebeb* (sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar edilir) şeklinde bir kaide geliştirilmiş; ayrıca vahyin belli bir tarihî vasatta nazil olmasının ve ilk muhatapların o vasatta hazır bulunmasının bir

15 Mesela bkz. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte, Beyrut trs., II. 225.

16 Bkz. Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, Beyrut 1990, I. 153.

17 Bkz. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, I. 586.

gereği olarak Kur'an'ın hemen tamamında müphem lafızlar kullanılmış olması yine usûl âlimlerince umumiliğin bir göstergesi sayılmış ve bu bağlamda başta *küllü* ve *cem* lafızları olmak üzere, istiğrak ve şümul ifade ettiği varsayılan harf-i tarifle muarref kelimeler, ism-i mevsuller, şart edatları (in, men, mâ, metâ, ennâ, haysü, eyyü vb.), soru edatları (men, mâ, eyne, meta vb.), nefiy ve/veya nehiyden sonra gelen nekre kelimeler ile *ma'şer*, *kâffe* gibi kelimeler Kur'an hitabındaki umumiliğin lafzî unsurları arasında sayılmıştır.

Kanaatimizce âmm lafızlar konusunda yumurta-tavuk ilişkisini anımsatan bir keyfiyet söz konusudur. Şöyle ki bütün bu lafızlar gerçekten umumilik ifade ettiği için mi âmmdır; yoksa *el-ibretü bi-umûmi'l-lafz* kaidesinin mucebince mi bu lafızlar umumi sayılmıştır? Bize öyle geliyor ki umumilik bizzat lafzî delaletten ziyade söz konusu kaideyi vücuda getiren, "Hüccet, ayetin nüzulüne vesile olan soru veya sebepte değil, Şârî'in lafzındadır"[18] kabulüne dayanmaktadır. Kaldı ki âmm lafızlar listesinin başında yer alan *küll* kelimesi dahi kimi zaman "bütün/tüm" anlamında değil, "birçok" anlamında kullanılmaktadır. Tıpkı Neml 27/16. ayetteki ûtînâ min külli şey'in ve yine Neml 27/23. ayetteki ûtiyet min külli şey'in ibarelerinde olduğu gibi. Bu iki ibarede geçen "külli şey'in" terkibi bütün müfessirlerce "çok şey" veya "gerekli olan her şey" şeklinde tefsir edilmiş; bu bağlamda Fahreddîn er-Râzî *küll* kelimesinin çokluğu ifade hususunda "birçok" kelimesiyle müşterek olduğuna dikkat çekmiştir.[19]

Usûlcüler arasında sebebin hususiliğine itibar edilmesi gerektiğini savunan âlimler de olmuştur. Bu âlimlere göre sebebin hususiliğine itibar etmeyi mucip bir dizi gerekçe vardır. Söz konusu gerekçelerden biri şudur: Şayet murad/maksat sebebi beyan etmek olmasaydı, beyan olayın vuku buluş anına kadar ertelenmezdi. Mademki amaç genel bir kural vazetmektir; o halde bu kuralla ilgili beyan niçin spesifik olayın meydana geldiği vakte kadar ertelenmiştir?

18 Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 95-96.
19 Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIV. 160.

Gazalî (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ*'da bu gerekçeye şöyle itiraz etmiştir: "Siz neye dayanarak beyanın ertelenmesinde bir fayda bulunmadığını söylüyorsunuz? Bunun faydasını Allah daha iyi bilir. Hem siz niçin Allah'ın fiillerinde bir fayda arıyorsunuz? Allah, teklifini hangi vakitte isterse o vakitte vaz eder. O neyi niçin ve ne zaman yaptığı hususunda sorgulanamaz (*lâ yüs'el 'ammâ yef'al*). Ayrıca bize göre şu da muhtemeldir: Allah olayın vukuuna kadar beyanı ertelemenin kullar için bir lütuf ve maslahat olacağını ve onları boyun eğmeye sevk edeceğini bilmiştir; bu yüzden de beyanı geciktirmiştir."[20]

Gazâlî'nin bu izahı Eş'arîliğin sınırsız ilâhî kudreti ön plana çıkaran tanrı tasavvurunu yansıtmaktadır. Bu tasavvura göre Allah'ın fiillerinde sebeplilik, gayelilik aranamaz. Dolayısıyla Allah tüm zamanlarda tüm insanları bağlayacak bir kural vazetmek istediğinde bunu belli bir olayın vuku buluş ânına kadar geciktirmesinin nedeni de sorgulanamaz. Üstelik bu geciktirmenin bir nedene dayandığı da savunulamaz. İmancı (fideist) zaviyeden bakıldığında, bu izah tarzının meseleyi kökünden hallettiği şüphesizdir; fakat biraz düşünüldüğünde "el-ibretü bi-umûmi'l-lafz..." kâidesinin Kur'an'ı anlama ve yorumlamada kimi zaman ciddi sorunlara yol açtığı da fark edilir.

Kur'an'ın her çağa söyleyecek sözü olduğu nazarı itibara alındığında, belli bir kişi ve/veya olay hakkında inen ayetlerin sadece o kişi veya olaya münhasır olmadığı, bilakis kıyas yoluyla başka kişiler ve olaylara da teşmil edilebileceği fikri kesinlikle doğru olmakla birlikte, bu fikir evreninde oluşan evrensellik algısıyla Kur'an'daki her ifade birimini umumileştirmek gerçekten çok sıkıntılı sonuçlar doğurmaktadır. Tıpkı birçok ayette geçen "el-insân" kelimesinin Kur'an meallerinde "insanoğlu" manasında "insan" diye çevrilmesinde olduğu gibi. Belli ki bu çeviri tarzı, Kur'an'ın evrenselliği ve dolayısıyla ilâhî hitabın da umumi olması gerektiği fikrine dayanmaktadır. Ancak bu fikrin mahsulü olan çeviriler, en azından iman ve fazilet sahibi

20 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut trs., II. 61.

insanları töhmet altında bırakmakta, sıkıntıya sokmaktadır. Mesela, İsrâ 17/11, 67, 83, Kehf 18/54, Hacc 22/66, Yâsîn 36/77, Zümer 39/8, 49, Fussilet 41/49, Zuhruf 43/15, Abese 80/17, İnfitar 82/6, Fecr 89/15, Alak 96/6, Âdiyât 100/6. ayetlerde geçen ve bütün bu ayetlerde başta nankörlük olmak üzere azgınlık, acelecilik, cedelcilik gibi bir dizi olumsuz sıfatla yan yana zikredilen "el-insân" kelimesi, hemen bütün meallerde "bütün insanoğlu" manasında "insan" diye çevrilmiştir. Oysa klasik tefsirlere bakıldığında, zikri geçen ayetlerdeki "el-insân"ın gerçek medlulünün Velîd b. Muğire, Nadr b. Hâris, Ebû Cehl, Übey b. Halef, Utbe b. Rebîa gibi müşriklere veya daha genelde kâfir insan tipine karşılık geldiği görülür.[21] Ancak biz müslümanlar arasındaki hâkim anlayış Kur'an hitabını tarihle ilişkilendirmenin onu tarihe gömmekle eşdeğer kabul ettiği veyahut öyle zannettiği için, klasik tefsirlerdeki bu bilgileri çok kere görmezden gelmekte ve fakat böyle davranmakla bir anlamda kaş yapayım derken göz çıkarmaktadır. Çünkü bugün sıradan bir müslüman söz konusu ayetlerin mealini okuduğunda, insanlık ailesinin bir ferdi olarak kendisinin de son derece nankör ve aşağılık olduğunu düşünmekte ve belki de çok kere ye'se düşmektedir. Oysa ilgili ayetlerde geçen "el-insân" kelimesi kesinlikle "insanoğlu" anlamına gelmemekte, dolayısıyla böyle bir genellemeye müsait gözükmemekte, ancak bahis konusu kelime sadece nüzul dönemindeki belli başlı kâfirlere münhasır bir anlam da içermemektedir. Bilakis bu kelime bütün insanlığı kapsamaması hasebiyle hususi, kâfir insan tipine karşılık gelmesi hasebiyle de umumi bir manaya delalet etmektedir. Sonuç olarak, Kur'an'ın muayyen kişiler üzerinden resmettiği kâfir insan bir tipolojiye karşılık gelmekte, dolayısıyla bu çerçevede evrensellik arz etmekte; bununla birlikte "el-insân" kelimesini "insanoğlu" diye karşılamak, tercüme ve meal tekniği açısından isabetsiz gözükmektedir.

Hitaplar konusuna tekrar dönersek, burada bir kez daha belirtelim ki birçok ayetteki *yâ eyyühe'n-nâs* hitabı, "Ey bütün

21 Mesela bkz. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987, V. 61, 80, 157, 488; VII. 40-41, 165, 188, 266, 305; IX. 30, 47, 118, 176, 209.

insanlar!" anlamına gelmez. Ne var ki bazı klasik tefsirlerdeki izahat bu hitapların lafzen bütün insanlığa şamil olduğu yönündedir. Buna mukabil bazı tefsirlerde söz konusu hitapların Mekke halkına yönelik olduğu belirtilir. Mesela, Celâleddîn es-Suyûtî'ye (ö. 911/1505) göre Bakara 2/21. ayetin başındaki *yâ eyyühe'n-nâs* hitabı, "Ey Mekke halkı!" anlamına gelir. Ancak Ahmed b. Muhammed es-Sâvî (ö. 1241/1825) Celâleyn tefsiri haşiyesinde bu hitabın bütün insanlığa şamil olduğunu söylemiş; fakat bu arada Mahallî'nin, "Ey insanlar!' şeklindeki tüm Kur'an hitapları Mekke halkına, 'Ey müminler!' şeklindeki tüm hitaplar da Medine halkına yöneliktir" şeklindeki kâideyle istidlalde bulunduğuna da dikkat çekmiştir.[22] Rivayet kaynaklı bilgilere göre bu kâide Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mücâhid b. Cebr (ö. 104/722) ve Hasen el-Basrî (ö. 110/728) gibi tabiûn müfessirlerince vaz edilmiştir.[23] Öte yandan, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ*'sı, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl*'ü, Seyfeddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm*'ı gibi en temel fıkıh usûlü kitaplarında da Kur'an'daki müvacehe hitaplarının -ki *yâ eyyühellezîne âmenû* (Ey iman edenler!) şeklindeki hitaplar da bu kapsamdadır- lafzen umumi mana taşımadığı belirtilmiştir. Mesela Gazâlî âmm-hâss bahsinde şunları zikretmiştir:

> Doğrudan doğruya muhataba hitapta, hitabın yapıldığı ortamda bulunanların hepsine yönelik bir umumîlik iddiasında bulunulamaz. Mesela bir adam, karşısında hazır bulunan tüm karılarına, "Sizi boşadım", bütün kölelerine, "Sizi azat ettim" dese, bu adam onlar arasından sadece yüz yüze olduğu ve kendisine söz söylemeyi kastettiği kimseye hitap etmiş olur... Buna göre biz diyoruz ki ayetlerde *yâ eyyühellezîne âmenû, yâ eyyühe'l-mü'minûn, yâ eyyühe'n-nâs* gibi muhatap sigasıyla belirtilen her hüküm, Hz. Peygamber'in zamanında mevcut olanlara yönelik bir hitaptır. Bu hitabın sonraki nesilleri de bağladığını söylemek, Hz. Peygamber zamanında sabit olan her hükmün kıyamete kadar her mükellef

22 Bkz. Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî 'ale'l-Celâleyn*, Beyrut 2006, I. 21.

23 Bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 1994, I. 97; Ebû Muhammed İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, I. 105; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 75.

hakkında geçerli olduğunu gösteren [icma ve kıyas gibi] ilave/zâid bir delille mümkündür. Şayet böyle bir delil bulunmasaydı, salt lafız söz konusu hitaplarda belirtilen hükümlerin kıyamete kadar bütün herkesi kapsadığı gibi bir manayı iktiza etmezdi. İlave delillerin bulunduğu sabittir; öyleyse bahis konusu hitaplar da umumî mana içerir. Ancak bu içerme salt hitaptan dolayı değil, başka bir delilin bulunması sebebiyledir.

Burada şöyle bir soru sorulabilir: "Hitap, şifahi olarak bir şahsa veya bir gruba özel olduğunda umuma delalet eder mi? Mesela, Allah'ın Sebe 34/28. ayetteki ve-mâ *erselnâke illâ kâffeten li'n-nâs* hitabı ile Hz. Peygamber'in, "Ben bütün insanlara gönderildim", "Ben kızıla siyaha gönderildim", "Bir kişi hakkında verdiğim hüküm, aynı zamanda topluluk hakkında verilmiş bir hükümdür" gizi sözleri ve yine Allah'ın *yâ uli'l-elbâb*, *yâ uli'l-ebsâr* ve *yâ eyyühe'n-nâs* hitapları umuma delalet eder mi?

Bu soruya şöyle cevap veririz: Hayır, bu tür hitaplar ve ifadeler umuma delalet etmez. Dahası, sahabe, kendi zamanlarında sabit olan hükmün sonraki tüm zamanlar için de sabit olduğunu muhtelif karineler yoluyla anlamıştır. Nitekim biz bunun böyle olduğunu sahabe üzerinden kesinkes bilmekteyiz. Söz konusu lafızlar tek başına kesinlik arz etmez. Evet, Hz. Peygamber tüm insanlara gönderilmiştir; ancak bunun böyle olması, hükümler konusunda bütün insanların eşit düzeyde [muhatap] olmasını gerektirmez.[24]

Usûlcülerin kahir ekseriyeti de *yâ eyyühe'n-nâs*, *yâ eyyühellezîne âmenû* gibi müvacehe hitaplarının delaletleri konusunda Gazâlî gibi düşünür. Mesela Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), Sebe 34/28. ayetteki *ve-mâ erselnâke illâ kâffeten li'n-nâs* ifadesi ile Hz. Peygamber'in, "Benim bir kişi hakkında verdiğim hüküm aynı zamanda topluluk hakkında verilmiş bir hükümdür" (*hükmî 'ale'l-vâhid hükmî 'ale'l-cemâ'atî*) şeklindeki sözünün[25] lafzen bütün insanlara yönelik bir mana taşımadığını şöyle gerekçelendirmiştir: Hz. Peygamber'in bütün insanlara gönderilmiş bir peygamber olduğu bu nassların

24 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II. 81-85.

25 Aclûnî (ö. 1162/1749) bu sözün bu lafızla aslının bulunmadığını belirtmiş, Mizzî (ö. 742/1341) ve Zehebî (ö. 748/1348) gibi âlimler de bu sözü hadis olarak kabul etmemişlerdir. Bkz. Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 2001, I. 323-324.

lafızlarından değil, kıyas gibi başka delillerden istinbat edilir. Kaldı ki şer'î hükümlerin çoğu muvacehe hitabıyla sübut bulmamıştır; çünkü olaylar çok, naslar az sayıdadır (insanoğlunun karşısına çıkan olaylar ve sorunlar sayısız ve sınırsız, nasslar ise sayılı ve sınırlıdır).[26]

Kuşkusuz Kur'an'daki müvacehe hitaplarının birçoğu evrensel ölçekte bütün insanları ilgilendiren mesajlar içermektedir. Ancak bu evrensellik lafzî delaletten değil, kıyas ve icma gibi munfasıl delillerden istinbat edilen bir hususiyettir.[27] Bu noktada tekrara düşmek pahasına bir kez daha belirtelim ki Kur'an'daki *yâ eyyühe'n-nâs* hitaplarının yanı sıra "en-nâs", "ekserü'n-nâs" gibi kelime ve terkiplerin medlulleri, Mekkeli müşrikler ve Mekke halkının müşrik çoğunluğudur. Nitekim birçok müfessirin izahatı da bu yöndedir. Mesela, A'râf 7/187, Yûnus 2, 21, İsrâ 17/93, Hûd 11/17, Yûsuf 12/103, Ra'd 13/1; İsrâ 17/89, Rûm 30/6, 30. ayetlerde geçen "en-nâs" ve "ekserü'n-nâs" lafızları birçok klasik tefsirde "Mekke halkı", "Mekke halkının müşrik çoğunluğu" veya "Mekkeli kâfirlerin elebaşları" diye izah edilmiştir. Bununla birlikte, geleneksel evrensellik algısının özellikle "ekserü'n-nâs" terkibinin yorumunda bazı müfessirleri sıkıntıya soktuğu da bir gerçektir. Mesela, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), yukarıda zikri geçen ayetlerdeki "en-nâs" ve "ekserü'n-nâs" lafızlarının tümünü Mekke ahalisi, Kureyş ve Mekkeli kâfirler şeklinde açıklamasına ve hatta Yûsuf 12/38. ayette konu Hz. Yûsuf'la ilgili olduğu için, bu ayetteki "ekserü'n-nâs" terkibini "Mısır halkı" diye karşılamasına rağmen,[28] Sebe 34/28. ayetteki *ve-mâ erselnâke illâ kâfffeten li'n-nâs* ifadesini Hz. Peygamber'in risaletinin ve dolayısıyla Kur'an'ın bütün insanlara yönelik olduğu manasında anlayıp yorumladığı için, ayetin sonundaki *ve-lâkinne eksere'n-nâs* ibaresini "Mekke halkı" diye izah etmemiş, ama

26 Seyfeddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1996, II. 382.

27 Bu konuda ayrıca bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 2008, I. 302-303; Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, Kuveyt 1992, III. 184-186.

28 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, III. 299; IV. 89, 225, 293, 300; V. 85; VI. 289, 302.

kendi kendisiyle çelişmemek için, "bütün dünyadaki insanların ekseriyeti" şeklinde bir izah da getirmemiştir.[29]

Buna mukabil Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Taberî (ö. 310/922), Celâleddîn el-Mahallî (ö. 864/1459) gibi diğer bazı müfessirler bu ayetin tefsirinde çelişkiye düşmekten kurtulamamışlardır. Mesela, Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) *kâffeten li'n-nâs* ibaresini "âmmeten li'n-nâs" (bütün insanlar) diye izah etmiş, ama aynı zamanda ayetin sonundaki "eksera'n-nâs" terkibine "Mekke ehli" manası vermiştir. Ancak bu durumda, "Bütün insanların çoğunluğunu Mekke halkı mı oluşturuyor?" diye sormak gerekir.[30] Taberî de ayetteki *kâffeten li'n-nâs* ibaresini "Bütün insanlar" diye izah etmiş, bu arada "eksere'n-nâs" terkibini izahsız geçmiş, ama bir sonraki ayetin başında yer alan "yekûlûne" (derler) fiilinin failini müşrikler olarak takdir etmiştir. Hiç şüphe yok ki "yekûlûne" fiilinin öznesi 28. ayetin sonundaki "eksere'n-nâs"tan başkası değildir. Ne var ki Taberî *kâffeten li'n-nâs* ibaresine "Bütün insanlar" manası verince, "eksere'n-nâs" terkibini zorunlu olarak izahsız geçmiştir. Ancak bir sonraki ayetin "ve-yekûlûne" diye başlayan kısmı bu yorumun ne kadar sorunlu olduğunu ele vermektedir.[31]

Öte yandan, Sebe 34/28. ayetteki *kâffeten li'n-nâs* ibaresinin gramatik açıdan "Bütün insanlar" anlamına geldiği de müsellem değildir. Nitekim bu ibarenin ne manaya geldiği müfessirler tarafından tartışılmış, söz konusu ibareye "Bütün insanlar" manası veren kimi müfessirler burada *li'n-nâsi kâffeten* gibi bir takdim-tehir bulunduğundan söz etmişlerdir.[32] Bu yorum, lisanî bir gerekçeden ziyade Kur'an'la ilgili genel ve geleneksel evrensellik algısına dayanmaktadır. Kaldı ki Zemahşerî (ö. 538/1144) *kâffeten li'n-nâs* ibaresine "bütün

29 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI. 456.

30 Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, III. 533. Celâleddîn el-Mahallî'nin çelişkili yorumu için bkz. Sâvî, *Hâşiyetü'l-Celâleyn*, III. 265.

31 Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1999, X. 377-378.

32 Mesela bkz. Ebû Abdillah el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1987, XIV. 192.

insanlar" şeklinde anlam takdir etmenin gramatik yönden pek mümkün olmadığını söylemiştir.[33] Bütün bunların yanında "kâffe" kelimesinin bu ayette "engellemek, alıkoymak" manasına geldiği, dolayısıyla ayetin ilgili kısmının, "Doğrusu biz seni ancak bu halkı (en-nâs) şirkten, küfürden alıkoyasın diye gönderdik" manası taşıdığı da söylenmiştir.[34]

Sonuç Yerine

Bu çalışmaya konu olan hususi Kur'an hitaplarına meal düzeyinde umumi manalar takdir etmek isabetli değildir. Buna mukabil, özellikle usûlcülerin Kur'an'daki müvacehe hitaplarının nüzul döneminde mevcut olan insanları kapsadığı, dolayısıyla bu hitapların "lafız yönünden" -Dikkat: mana ve mesaj yönünden değil!- diğer bütün insanlara şamil olmadığı yönündeki görüşleri isabetlidir. Lakin bu hitapların lafızdan bağımsız (munfasıl) bir delille diğer insanlara yönelik olduğu görüşü de isabetlidir. Bizce bu noktada Kur'an'ın hitabı ile mesajı arasında bir ayırımda bulunmanın gerekliliğinden söz edilebilir ve bu ayırım çerçevesinde Kur'an'ın ilk ve doğrudan muhataplarına -tabir caizse-, "Kızım sana söylüyorum" diye hitap ettiği, sonraki muhataplarına da dolaylı olarak, "Gelinim sen anla" dediği söylenebilir. Ancak "gelin" metaforundan hareketle diyebiliriz ki biz gelinler, yani sonraki muhataplar bizzat Kur'an hitabının değil, mesajının muhataplarıyız. Bu mesajın ne olduğu ve bizi ne ölçüde bağladığı meselesi ise bizzat Kur'an metninden ziyade, kıyas ve icma gibi delillerden istinbat edilir. O halde denebilir ki Kur'an salt bir metin olarak Kur'an değil, başta sünnet olmak üzere icma-i ümmet ve kıyas-ı fukaha ile Kur'an'dır. Nitekim İslam ilim geleneğinde de Kur'an bütün bu delillerden bağımsız bir metin olarak anlaşılmamıştır.

Diğer taraftan, vahyin nazil olduğu dönemde müşriklere ve/veya kâfirlere yönelik olduğunda hiç şüphe bulunmayan bazı ayet ve surelerin muhatapları, ilgili ayet ve surelerde be-

33 Ebü'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 1977, III. 290.

34 Bu yorum için bkz. Ebû Hafs İbn Âdil, *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut 1998, XVI. 62-65.

lirtilen hususlar dikkate alındığında, pekâlâ bugünün müslümanları da olabilir. Sözgelimi, Tekâsür suresinde çok çarpıcı biçimde dile getirilen dünyevileşme probleminin muhatapları, vahyin nüzul döneminde müşrikler iken, bugünkü muhataplar kâfirlerin yanı sıra aynı problemin içselleştirildiği bir hayatı yaşayan müslümanlardır. Ne var ki Kur'an'ın bu tür mana ve mesajları, meal üzerinden değil tefsir üzerinden verilmelidir. Bize göre, meal Kur'an'ın ilk hitap çevresinde ifade ettiği ilk ve aslî anlamın karşılığı olmalı, bu anlamın açılımı ise tefsir sahasında yapılmalıdır.

Bu noktada denebilir ki mealde anlam sabit olmalı, farklı zamanlar ve şartlarda tagayyüre maruz bırakılmamalıdır. Anlamda değişiklik ve çeşitlilik mealde değil tefsirde ortaya konulmalıdır. Çünkü tefsir, Kur'an'ın ilk defa belli bir tarihsel vasatta söylediği şeyin farklı tarihselliklerdeki içermelerini tespit etmek ya da Kur'an'daki mesajı yeni bir okumayla zamanın ruhuna tercüme etmektir. Nitekim her müfessir kendi çağının çocuğu, her tefsir de telif edildiği dönemin mahsulüdür. Bu sebeple tefsir çağdaş olabilir; ancak mealde böyle bir keyfiyet söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle, çağdaş tefsirden söz edilebilir ve bu sıfatı taşıyan tefsirin hesabını vermek de pek tabiî ki sahibine aittir. Buna mukabil çağdaş bir mealden söz edilemez. Zira meal, içinde bulunulan çağın değişken anlam ve değer dünyasına göre hazırlandığında, tıpkı Nisa 4/34. ayetteki *vadribûhünne* lafzına, "Onlara [kadınlarınıza tedip maksadıyla] vurun" değil de, Kur'an'ı bazı çağdaşçı ve laikçi çevreler karşısında sözüm ona mahcubiyetten kurtarmak adına, "Onları evden uzaklaştırın" ve/veya "Onlarla cinsel ilişkiye girin" şeklinde bir mana yüklenmesi örneğinde olduğu gibi, elde edilen ürün Kur'an'ın yeniden yazılmasından ya da modern duruma uygun biçimde üretilmiş yepyeni bir Kur'an'dan başka bir şey olmaz.

5. İLMÎ TEFSİR ANLAYIŞININ MEALLERDEKİ TEZAHÜRLERİ ÜZERİNE

Giriş

İlmî (bilimselci) tefsir, Kur'an'ın sarahaten veya remzen/işâreten birçok bilimsel gerçekten söz ettiği, dolayısıyla biyolojiden jeolojiye, zoolojiden botaniğe kadar hemen bütün bilim dallarının modern bulgu ve buluşlarını öncelediği zannını müdellel kılma çabası olarak tanımlanabilir. Bu fikrî çabayla üretilen yorumlar, çağdaş tefsir tarihi literatüründe "et-tefsîru'l-'ilmî" diye nitelendirilir ve bu tarz yorum geleneğinin ilk temsilcileri arasında Gazâlî (ö. 505/1111), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209), Ebü'l-Fazl el-Mürsî (ö. 655/1257) ve Celâleddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler zikredilir.[1]

Bu âlimlerin ilâhî kelamı tebcil gayesiyle Kur'an'dan astronomi, kozmoloji, biyoloji gibi çeşitli alanlarla ilgili bilimsel bilgi üretmenin imkânına inandıkları doğrudur; fakat yaşadıkları dönem itibariyle bu inancın tefsirle ilgili sistematik bir düşünceye dönüştüğünden söz etmek zordur. Ayrıca, ilmî tefsirin doğuşuna ilişkin tarihlendirmelerde genellikle ilk isim olarak zikredilen Gazâlî gerek *İhyâ*'da gerekse *Cevâhiru'l-Kur'an*'da "ilmî tefsir" kavramının bugünkü mana ve muhtevasından oldukça farklı bir konu üzerinde durur. Daha açıkçası, Gazâlî özellikle *İhyâ*'da Kur'an'ın sınırsız anlam potansiyeline sahip olduğu fikrini temellendirmeye çalışırken,[2] bildik şekliyle ilmî tefsirden söz etmez. Onun ilmî tefsirle ilişkilendirilen ifadeleri, aslında Arap dilinin etimolojik ve semantik kalıplarına sığmayan, bu yüzden pek çoğu aşırı ya da öte yorum kategorisinde yer alan işârî tevillere meşruiyet kazandırma, böylece

1 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II. 333-337; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul, 2003, s. 238-241.

2 Bkz. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Kahire, 1987, I. 257.

Bâtınî-İsmâilî tevillerle Sünnî-İşârî teviller arasına belirgin bir sınır çizgisi çekme amacına matuftur.

İlmî tefsir anlayışının İslam dünyasında popüler hâle gelmesi son iki yüzyılda vuku bulmuştur. Bu noktada, özellikle 19. yüzyılın İslam dünyası açısından çok talihsiz bir çağ olduğu hatırlanmalıdır. Bütün İslam dünyasının Batı karşısında çok yönlü bir mağlubiyet ve mağduriyet tecrübesi yaşadığı 19. yüzyıla tanıklık eden Müslümanlarda, Batı'nın nazarında adam yerine konmamanın ezikliğiyle besbelli bir aşağılık kompleksi oluştuğu inkâr edilemez bir gerçektir. Müslümanların zihin dünyasında ciddi bir travma yaratan bu kompleksin tezahürlerini maalesef bugün de teşhis etmek mümkündür. Örneğin, Türkiye ile Batı arasındaki ilişkilere göz atıldığında, sözgelimi AB karşısında sergilenen tavır ve tutum, Batılı bir düşünür, bilim adamı veya sanatçının ihtida etmesi ve bu hadisenin Müslüman camiadaki yankısı veyahut bir Holywood yıldızının Türkiye ziyaretinin haber bültenlerine konu oluş tarzı gibi birçok olaya bakıldığında aşağılık kompleksinin çeşitli tezahürlerine tanık olunabilir.

Öte yandan, çağdaş dönemdeki birçok Müslüman yazar ve araştırmacının dinî yazın ve söylemlerinde çok kere bilimsel verilere atıfta bulunma gayretine tanık olunması, keza Batı'daki her yeni buluş ve teknolojik gelişmeyle ilgili olarak, "Batılılar bunu aslında Kur'an'dan öğrendi" veya "Filanca ayet bu buluşu on beş asır önce zaten haber vermişti" gibi ifadelerin sıkça kullanıldığına rastlanması da yine aynı kompleksin tezahürleri olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu olgusal gerçek, Kur'an'ı bilimle ilişkilendirmenin tefsir değeri taşımadığını söyleyen çağdaş kadın müfessir Âişe Abdurrahman tarafından da dile getirilmiştir. Ona göre bilim ve teknolojide gelişme gösteren Batı karşısında Müslümanlar iki yanlış tavır sergilemişlerdir. İlki, modern bilime karşı çıkmak ve her yeni gelişmeyi günah saymak; diğeri ise aşağılık kompleksinin bir ürünü olarak her bilimsel gelişmeyi Kur'an'a dayandırmaya çalışmaktır.[3]

3 Mehmet Akif Koç, *Bir Kadın Müfessir: Aişe Abdurrahman ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*, İstanbul, 1998, s. 104.

Hemen her bilimsel gelişmeye Kur'an'dan bir referans göstermeye matuf tefsir ürünleri, Ernest Renan'ın 1883'teki "İslam ve Maarif" adlı konferansında İslam'a ve Müslümanlara attığı çamuru temizleme gayretinin apolojetik yansımaları olarak da değerlendirilebilir. Zira Renan'ın, "İslam mani-i terakkidir" diye özetlenebilecek iddiasını cerh etmek üzere Müslümanlar tarafından sayısız makale ve kitap kaleme alınmıştır. "İslam mani-i terakki değildir" şeklindeki karşıt iddia, hem apoloji hem de Batı'nın lâdînî bir dünya görüşüyle ihraz ettiği sosyal ve bilimsel değerleri İslam'ın temel kaynaklarıyla uzlaştırma çabasıdır. Mamafih, İslam dünyası iki asra yakın bir zaman zarfında birçok modernleşme stratejisine rağmen Batılı değerlerle uzlaşamamıştır. Bu uzlaşmazlığın art alanında İslam'a ait bir "öz" vardır. "Bu öz en kısa ifadesiyle 'Tanrı' kavramıdır. İslam'ın başlangıç noktası Tanrı'dır; insan sonra gelir ve insanın temel misyonu Kur'an'da net bir biçimde belirtildiği gibi Tanrı'ya kulluktan ibarettir. İnsanın doğayla ilişkisi ile insanın insanla ilişkisi ikinci derece önem arz eder. Hâlbuki Batı medeniyetini benimsemiş bir insanın dünya ve hayat görüşünde başlangıç ya da merkez noktasını Tanrı teşkil etmez. Modern Batılı insan ilk sıraya kendisini koyar ve kendisinden başka efendi kabul etmez. Ruhu değil maddeyi inceler; inanmaktan ziyade bilmek ister."[4]

Kur'an'dan bilim üretme veya her bilimsel gelişmeyi bir şekilde Kur'an'la ilişkilendirme çabasında, bugün artık piyasa değerini epey yitirmiş gözüken pozitivist (olgucu) düşüncenin izlerini sürmek de mümkündür. Müslümanlar pozitivist düşünceye felsefî söylem düzeyinde metafizik lehine karşı çıkmakla birlikte bu düşüncenin en temel komponenti olan deney ve olguya dayalı bilim ve bilimsel bilgiye büyük teveccüh göstermektedirler. Bu ironik durum, bir kişinin kendisini esir ya da rehin alan kimseye neden sonra hayranlık duymasına (Stockholm Sendromu) benzetilebilir. Çünkü Müslümanlar özellikle son iki yüzyıldan bu yana biraz gıpta, biraz haset ama daha çok da intikam duygusuyla hemen her fırsatta tah-

4 Yasin Ceylan, "Medeniyetler Savaşıyor mu, Barışıyor mu?", *Düşünen Siyaset*, sayı: 19 (2004), s. 108.

kir ve tezyif ettikleri Batı kültür ve medeniyetinde üretilen bilimsel bilgiye kimi zaman abartılı bir müspet değer yüklemekte, bunu bir tebcil aracı olarak Kur'an ve tefsir sahasında istihdam etmektedirler. Böylece Kur'an'ın her çağla çağdaş olduğunu bilimle de ispatlamış olduklarını düşünmektedirler. Oysa burada asıl paye bilime verilmekte, dolayısıyla Kur'an, bilim karşısında bir bakıma mahcup edilmektedir.

Benzer bir durum ibadetlerin anlam ve yorumunda da göze çarpmaktadır. Şöyle ki modern dönemin tarihselliğiyle kuşatılmış Müslümanların kaleme aldıkları birçok dinî içerikli eserde abdest, namaz, oruç, hac gibi belli başlı ibadetlere birtakım bilimsel hususiyetler atfedildiği görülmektedir. Bu çerçevede ibadetlerin dinî-ahlâkî anlam ve faydası adeta kifayetsiz görülerek, sözgelimi abdestin vücuttaki statik elektriği absorbe eden bir araç, namazın insan vücuduna faydalı bir jimnastik, haccın da bağışıklık sistemini geliştiren toplu bir aşılanma olduğundan söz edilebilmektedir.[5] Mesela, dolaşımdaki ilmihallerin birisinde abdestle ilgili olarak şöyle denilmektedir: "Abdest ile ağız, diş, burun, el, yüz ve ayaklar gibi kirlenmeye ve dışarıdan gelecek mikroplara en açık uzuvlar günde birkaç defa su ile temizlenir. Bu sayede vücudun sinir sistemi ve kan dolaşımı daha düzenli hale gelir ve vücuda fizikî-tıbbî birçok fayda sağlanır."[6]

Batı karışındaki çok yönlü mağlubiyet durumu, İslam dünyasında bir yandan apolojetik bir dilin vücut bulmasına, diğer yandan da "düşmanın silahıyla silahlamak gerek" fikrinin tahrik ve tazyikiyle pozitivist kavram ve kuramların dinî alanda kullanılmasına yol açmıştır. İslam'a dışarıdan bakan bir araştırmacı bu süreci şöyle özetlemiştir:

> Çağdaş bilimsel yorumlamanın yükselişi ile Arap ve İslam dünyasında Batı etkisinin başlaması arasında açıkça bir bağ vardır. 19. yüzyılın ikinci yarısında birçok Müslüman bölge Avrupa'nın hâkimiyeti altına girdi. Mısır'ın İngiliz ordusunca 1882'de işgaliyle,

5 Bu konuda daha geniş bir eleştirel değerlendirme için bkz. Ali İhsan Yitik, "Dinî Söylemin Aktüel Durumu Üzerine Bazı Düşünceler", [*Din-Kültür ve Çağdaşlık* içinde], Ankara, 2007, s. 207-208.

6 Heyet, *İlmihal: İman ve İbadetler*, TDV Yay., İstanbul, trs., I. 195.

[bilimselci tefsirin önemli temsilcisi] İskenderânî'nin iki yayını da neredeyse aynı döneme rastlar. Avrupa'nın bu hâkimiyeti, muhtemelen sadece Avrupa teknolojisinin üstünlüğüyle gerçekleştirilmişti. Birçok samimi Müslümana göre, Müslümanlar üzerinde Avrupalıların hâkimiyetini sağlayan bütün bu yabancı silah, teknik ve anılan bilimlerin Kur'an'daki (bir) esasa dayandığını veya Kur'an'ın [bunları] daha önce haber verdiğini Kur'an'la ilgili bir tefsirde okumak için buna benzer bazı teselliler bulunmalıydı.[7]

Evet, 19. yüzyılda bir yandan Batı karşısındaki çok yönlü mağlubiyet ve taahhur badiresini aşmaya çalışan İslam dünyası, bir yandan da kendini teselli etmekle meşguldü. Bu meşguliyet tefsir sahasında Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö. 1888), Seyyid Abdurrahman el-Kevâkibî (ö. 1902) ve Tantavî Cevherî (ö. 1940) gibi birçok Müslüman din ve ilim adamı tarafından sözde bilimsel tefsirler üretilmesi sonucunu doğurdu. Bilimsel tefsir üretimine Gazi Ahmet Muhtar Paşa, Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Said Nursi gibi önemli şahsiyetler de az çok katkıda bulundu. Bu arada Kur'an'la ilgili i'câz teorilerine bir yenisi daha eklenmiş oldu: İlmî i'câz![8]

İllüzyon olarak nitelendirmekte beis görmediğimiz ilmî i'câz teorisine göre, "Tetkik edilip araştırıldığında, Kur'ân'ın ilmî ve fikrî muhtevasında şaşırtıcı bir durum ve yüksek bir nizam keşfedilir ki bu da onun ayetlerindeki saf bilgilerin kaynağını teşkil eder. Bundan dolayıdır ki kâinatla ilgili ayetlerin üslup ve ifadelerindeki ilmî hakikatleri Kur'an, insanlığın terakkisinden asırlarca önce haber vermiş ve bu gerçekleri ise ilim, ancak asrımızda bulabilmiştir."[9]

Bu gevşek ifadeler hamiyet-i dîniyye cihetinden manidar olmakla birlikte ilmî değerden yoksundur. Kaldı ki bu ve benzeri ifadelerle bilimsel i'câz iddiasını savunanlar, Kur'an'ın asırlar önce haber verdiği ileri sürülen onca bilimsel gerçeği keşfet-

7 J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahmân Açar, Ankara, 1993, s. 79-80.

8 Kur'an'ın ilmî i'cazına dair ilginç örnekler için bkz. Abdülfettah Tabbara, *Kur'an ve Modern İlim*, çev. C. Yıldırım, Konya, trs., s. 67-94; a. mlf., *İlmin Işığında İslamiyet*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981, s. 65-80; Süleyman Ateş, *İslam'a İtirazlar ve Kur'an-ı Kerim'den Cevaplar*, İstanbul, trs., s. 192-242.

9 Celâl Kırca, *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler*, İstanbul, 1982, s. 127.

menin niçin hep Kopernik (ö. 1543), Galilei (ö. 1642), Newton (ö. 1727), Laplace (ö. 1827) ve Hubble (ö. 1953) gibi Batılı bilim adamlarına nasip olduğunu, buna karşın Müslümanların üstelik müthiş bir ilim/bilim mucizesi addedilen Kur'an da ellerinin altında iken niçin Batılılardan önce izafiyet, heliosentik sistem, evrenin genişlemesi gibi ciddi bir bilimsel teoriye imza atmak yerine Batı dünyasını hep bir adım geriden takiple, "Bizim kutsal kitabımız bütün bunları zaten haber vermişti" şeklindeki ezberi virdi zeban haline getirdiklerini izah etmek durumundadırlar. Yine ilmî i'câzcılar Kopernik'in (ö. 1543) "Dünya ve diğer gezegenler güneşin etrafında döner" dediği bir çağda Suyûtî (ö. 1505) ve diğer İslam ulemasının hem de pek mühim ilmî gerçekler içerdiği ileri sürülen Kur'an'ın bir ayetine (88.Ğâşiye 20) istinaden nasıl olup da, "Dünya yuvarlak değil düzdür" tezini savunduklarını izah etmekle de mükelleftirler.

Aslında izah gayet basittir ve bu basit izah, "Kur'an dinî-ahlâkî bir rehberdir, tabiatıyla ondaki dil dizgesi ilmî değil dinîdir. Din dilinden bilim üretmeye çalışmak nafiledir" demekten ibarettir. Bu fikri yanlış bulanlar, İbn Atıyye (ö. 541/1147), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209), Suyûtî (ö. 911/1505) ve Kurtubî (ö. 671/1273) gibi birçok büyük müfessirin "Yeryüzü sabittir", "Yuvarlak değil düzdür" şeklindeki bilimsel önermeleri Kur'an'dan ürettiklerini bilmek ve buna bir izah getirmek durumundadırlar. Kur'an ile bilim arasında kurulan irtibatın sanallığı ve bu yöndeki yorum çabalarının tefsir değeri taşımadığı aşikâr olmasına rağmen özellikle son dönemde mevcut bilimsel birikimden istifadeyle tefsirde katma değer yaratma çabasından bir türlü vazgeçilmemiştir. Zehebî ve Emin el-Hûlî gibi bazı ilim adamları bilimsel[ci] tefsir anlayışına gayet isabetli tenkitler yöneltmişlerse de[10] aksi istikametteki başat eğilim bu tenkitleri büyük ölçüde etkisiz ve işlevsiz kılmıştır. En nihayet, sözde ilmî tefsir alanında zengin bir edebiyat oluşmuş ve bu edebiyatta Kur'an'ın Big Bang, izafiyet teorisi, atomun parçalanması, elektrik, buharlı

10 Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II. 343-345; Emin el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler-Mehmet Hakkı Suçin, Ankara, 2006, s. 28-30;

gemi, otomobil, santrifüj aleti ve daha pek çok bilimsel teori ve teknolojik aygıttan söz ettiğine dair sayısız yoruma imza atılmıştır. Bir kısmı akla seza denebilecek bu yorumlar doğrudan veya dolaylı biçimde birçok meale de yansıtılmıştır.

Bu yazıda bilimsel[ci] tefsir anlayışının Kur'an meallerindeki tezahürleri birkaç örnek bağlamında incelenecek ve ilgili ayetlerin çevirisindeki anlam-yorum çarpıtmaları gösterilmeye çalışılacaktır. Konunun incelenişinde, sahih anlamın ne olduğu meselesi üzerinde de durulacak ve bu çerçevede erken dönem tefsir rivayetlerindeki yorumlar referans alınacaktır.

Kur'an'a Göre Dağlar Yürür, Dünya Döner mi?

Kur'an'da güneş ve ayın hareket ettiği belirtilir; ancak yeryüzünün hareket ettiğine dair bir beyan yoktur. Ancak son dönemde bilimselci tefsirciler bazı ayetlerin dünyanın döndüğünden söz ettiğine dair yorumlar üretmişlerdir.[11] Bu tekellüflü yorumlar maalesef kimi meallere de yansıtılmıştır. Mesela, Süleyman Ateş, 27. Neml 88. ayeti, "*Dağları görürsün de onları (yerinde) donmuş sanırsın; oysa onlar bulutun yürümesi gibi yürür. (Bu), her şeyi gayet iyi yapan Allah'ın yapısıdır. Doğrusu O, yaptıklarınızı haber almaktadır.*" şeklinde çevirmiş, ardından bu çeviriye şöyle bir tefsir notu eklemiştir:

> Gerçi ayet kıyamet ahvalini, donuk, hareketsiz sanılan dağların, o gün bulutlar gibi yürütülüp dağıtılacağını anlatmaktadır ama bu ifadede, daima sabit bir gerçeğe de işaret vardır. Dağlar, arzın yüksek yerleridir. Ayet dağların sabit göründüğünü, aslında sabit olmayıp bulutlar gibi hareket ettiklerini söylüyor. Dağların hareket etmesi demek, dağların üzerinde bulunduğu yerküresinin hareket etmesi demektir. Bu ayet, dünyanın hareket ettiğini haber vermektedir. Bu da Kur'an'ın bir mucizesidir.[12]

11 İlgili yorumlar için bkz. Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*, s. 138-141.

12 Ateş bu ayeti tefsirinde de şöyle yorumlamıştır: "(...) 88'inci ayetin, 'Görüp de donuk sandığın dağlar, bulutun yürümesi gibi yürümektedir' ifadesinden, dağların hareketsiz görülmesinin, aslında gerçek değil, yanlış bir sanıdan ibaret olduğu anlaşılır. Dağların hareketsiz görülmesi yanlış bir zan, bir algılama hatası ise o halde donuk, hareketsiz gibi görünen dağlar gerçekte yürümektedir. Dağlar dünyanın sivri noktalarıdır. Gerçekte dağlar hareketli ve onların oturduğu arz da hareketli demektir. Bundan dünyanın döndüğü ve hareket ettiği anlaşılır". Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, trs., VI. 390.

İlk cümlede de açıkça ifade edildiği üzere, 27. Neml 88. ayet Kıyamet Günü vuku bulacak olaylardan söz etmektedir. Çünkü bir önceki ayette Kıyamet Günü Sûr'a üfleneceği, kâinattaki bütün herkesin -Allah'ın diledikleri hariç- dehşete kapılacağı ve yine herkesin boyun bükmüş vaziyette O'nun huzuruna çıkacağı bildirilmektedir. Bilimsel yoruma konu olan 88. ayette ise Hz. Peygamber'e hitaben, "Dağlara baktığında sanırsın ki onlar durağandır. Oysa onlar tıpkı bulutlar gibi hareket ederler" denilmektedir. İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ferrâ el-Beğavî (ö. 516/1122), İbn Atıyye (ö. 542/1147), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve diğer birçok müfessire göre bu ayet, kıyamet günü gerçekleşecek olaylara dair bir tasvir içermektedir.[13] Kaldı ki 18. Kehf 43, 52. Tûr 10, 78. Nebe' 20 ve 81. Tekvir 3. ayetlerde de dağların kıyamet günü yerlerinden sökülüp harekete geçirileceği bildirilmektedir.

Sonuç olarak, bu ayet kıyamet günü meydana gelecek müthiş bir olaydan bahsetmekte, dolayısıyla hiçbir bilimsel tema içermemektedir. Kaldı ki "Dağların hareket etmesi demek, dağların üzerinde bulunduğu yerküresinin hareket etmesi demektir." diyen Ateş, 13. Ra'd 3. ayetteki "*ve-ce'ale fîhâ revâsiye*" ibaresini, "*Orada sabit dağlar var etti*" şeklinde çevirmiş ve böylece 27. Neml 88. ayette atıfta bulunduğu bilimsel mucizeyi burada berhava etmiş, ama bundan da kötüsü Kur'an'ı kendi kendisiyle çeliştirmiştir.

Bu hata bilimselci tefsire sıcak baktıkları anlaşılan diğer bazı meal sahipleri tarafından da tekrarlanmıştır. Örneğin, TDV Meâli'nde, 27. Neml 88. ayetle ilgili olarak, "Bu ayet, dünyanın sabit olmayıp, hareket halinde olduğuna işaret etmektedir. Dağların hareket etmesi demek, onların da üzerinde bulunduğu arzın hareket etmesi demektir." şeklinde bir

13 Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharerü'l-Vecîz*, IV. 273; Ebû Muhammed Ferrâ el-Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, Beyrut, 1995, IV. 432, İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI. 195; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIV. 189; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIII. 160-161; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut, 1983, III. 378.

izahta bulunulmuş, ama bu izahın sahipleri, aynı surenin 61. ayetinde geçen "*ve-ce'ale lehâ revâsiye*" ibaresini "*arz için sabit dağlar yaratan*" şeklinde çevirmişlerdir. Yine aynı meal sahipleri, 15. Hicr 19. ayette geçen "*ve-elkaynâ fîhâ revâsiye*" ibaresini de, "*Orada [yeryüzünde] sabit dağlar yerleştirdik*" şeklinde çevirmişlerdir.

27. Neml 88. ayetle ilgili bu ilginç durum, aslında çevirmenin Kur'an'ın ne söylediğini anlamaya çalışmaktan ziyade, kendi zihnindeki manayı Kur'an'a söyletme arzusundan kaynaklanmakta ve sonuçta Kur'an hiç konuşmadığı konularda konuşturulmuş olmaktadır. Hâlbuki Kur'an adı geçen meal sahiplerince iddia edilenin aksine, dünyanın hareket halinde olduğundan hiç söz etmemektedir. Dahası, Kur'an'da tasvir edilen evren modeli dünyanın döndüğüne değil, sabit ve durağan olduğuna işaret etmektedir. Çünkü Kur'an'ın evrenle ilgili tasvirlerine göre dünya uzay boşluğu içinde yer alan ve güneşin etrafında dolanan bir gezegen değil, tabiri caizse, göklerin dibi ya da zeminidir. Hatta denebilir ki Kur'an'daki tasvirlere göre yeryüzü sanki bir tencere, gökyüzü de onun kapağı gibidir. Tam bu noktada gökyüzünün kimi ayetlerde bir çatı ya da tavan şeklinde betimlendiği hatırlanmalıdır. Ayrıca, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde bugünkü içeriğiyle "evren" (kozmos) kavramının mevcut olmadığı da bilinmelidir. Kur'an'ın ilk muhatapları evreni tıpkı tencere-kapak ikilisini ve dolayısıyla alt-üst ilişkisi andırır biçimde iki temel unsurdan, yani "gökler" ve "yer"den ibaret olduğunu düşünüyorlardı. Belki de bu düşünce, kadim Mezopotamya kültürünün bir yansımasıdır. Çünkü Sümerler de evreni "gökler" ve "yer" şeklinde ifade ediyorlardı.[14]

Aslında Kur'an'da tasvir edilen evren modeli, İskenderiyeli astronom Batlamyus'un (ö. 168[?]) yeryüzü merkezli âlem teorisiyle örtüşmektedir. Bu teoriye göre yeryüzü evrenin merkezinde olup sabit ve hareketsizdir. Nitekim Fahreddîn er-Râzî de 2. Bakara 22, 27. Neml 61 ve 31. Lokman 10.

14 Bkz. Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, çev. Hamide Koyukan, İstanbul, 1999, s. 86.

ayetlere istinaden yeryüzünün sabit ve hareketsiz olduğunu söylemiştir.[15] Meşhur Eş'arî kelamcısı Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1038) ise Ehl-i Sünnet mezhebinin çoğunluğunca müttefekun aleyh kabul edilen onbeş temel fikir/inanç arasında yeryüzünün sabit ve hareketsiz olduğu fikrini zikretmiş; bu arada aksi yöndeki görüşün materyalistlere (Dehriyye) ait olduğunu belirtmiştir.[16] Yeryüzünün sabit olduğu görüşü modern dönemdeki bazı Müslümanlar tarafından da hararetle savunulmuştur. Mesela, Muhammed b. Sâlih el-Useymin (1926-2001) internette yayımlanan bir fetvasında Kur'an'ı temel referans göstererek şunları söylemiştir:

> Açık dinî delil, güneşin dünya etrafında döndüğünü ve onun bu dönüşüyle yeryüzünde gecenin ve gündüzün birbirini takip etmesinin gerçekleştiğini ispatlar. Nasların açık anlamlarının (zâhir) imkân verdiği bir yoruma bağlı olarak daha kuvvetli bir [dinî] delilin bulunması dışında, bu delillerin ötesinde bir şey aramamıza gerek yoktur.[17]

Özetle, Kur'an'da dünyanın döndüğüne dair herhangi bir beyan bulunmadığı gibi, yuvarlak olduğuna ilişkin bir işaret de yoktur. Hatta denebilir ki yeryüzünün adeta bir döşek ya da halı gibi serildiğini belirten ayetlerden hareketle Kur'an'ın evren modeline göre dünya düzdür. Nitekim İbn Atıyye ve Kurtubî gibi bazı müfessirler de 13.Ra'd 3. ayetteki "medde'l-arz" (yeryüzünü yaydı) ibaresine dayanarak yeryüzünün düz bir satıh şeklinde olduğunu söylemişlerdir.[18] Keza Suyûtî de 80.Ğâşiye 20. ayetteki "sutihat" lafzından hareketle, "Dünya (yeryüzü) astronomi bilginlerinin iddia ettikleri gibi yuvarlak değil düzdür ve din bilginleri de bu görüştedir"[19] demiştir.

Kur'an'daki tasvirler dikkate alındığında sahih yorum budur. Ama bu yorum modern bilimsel bilgi ve bulgulara ters

15 Bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 93; XXIV. 177; XXV. 127.

16 Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut, trs., s. 330.

17 Bu görüşle ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Metin Özdemir, "Selefî Aklın Kozmik Sistemi Anlamadaki Yöntem Sorunu", *İslâmiyât*, X/1 (2007), s. 105-116.

18 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, III. 293; Kurtubî, *el-Câmi'*, IX. 184.

19 Celâleddîn el-Mahallî-Celâleddîn es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, İstanbul, trs., s. 261.

düşmektedir. Peki, Kur'an'ın bilimsel verilere aykırı beyanlar içermesi, onun değerini düşürür mü? Kesinlikle, hayır! Çünkü Kur'an, ne ilk ne de müstakbel muhataplarının idrakine bilimsel bilgiler sunma iddiasında değildir. Yine Kur'an, ilk muhataplarının bilgi, kültür ve uygarlık limitleri dışında hemen hiçbir şey söylememektedir. Bu sarih gerçek, İslam şeriatının özellikle ümmî ve Arabî karakterine vurgu yapan Şâtıbî (ö. 790/1388) tarafından da çok ikna edici biçimde şöyle ifade edilmiştir:

> Birçok insan Kur'an'a ilişkin görüş ve iddialarında haddi aşmış ve bu çerçevede gerek önceki gerek sonraki nesillerin ürettikleri tabiat ilimleri, matematik, mantık, ilm-i hurûf vb. tüm bilimleri ona mal etmişlerdir. Oysa şeriatın ve ilk hitap çevresindeki neslin ümmî oluş gerçeği nazarı itibara alındığında bu anlayışın sağlıklı olmadığı görülür. Kaldı ki sahabe, tâbiûn ve onları takip eden nesillerden oluşan selef âlimleri gerek Kuran'ı gerekse Kur'an ilimlerini ve muhtevasını en iyi bilen insanlardı. Hâl böyle iken selef ulemasından herhangi birinin "Kur'an bütün bilimleri içerir" şeklinde bir iddiayı savunduğuna dair bir bilgi bize ulaşmamıştır. Onlar sırf Kur'an'daki tevhidî deliller, şer'î hüküm ve yükümlükler, ahiret ve ilgili konularla meşgul olmuşlardır. Eğer onlar Kur'an'ın bütün bilimleri içerdiği iddiasında bulunmuş ve bu konu üzerinde kafa yormuş olsalardı, kuşkusuz bize bunun aslını esasını gösterecek bir bilgi malzemesi intikal ederdi. Bu konuda bize intikal eden bir şey bulunmadığına göre selef uleması Kur'an'ın her türlü bilgiyi içerdiği iddiasında bulunmamıştır. Bu da göstermektedir ki Kur'an'da ilmî tefsircilerin iddialarına uygun düşen hiçbir mana ve maksat yoktur. Evet, Kur'an birtakım ilimler içermektedir; ancak bunlar [vahyin nazil olduğu dönemdeki] Arapların bildikleri ilimlerdir.[20]

Kur'an'da tasvir edilen evren modeli aslında ilk hitap çevresindeki insanların kozmoloji tasavvurlarını yansıtmaktadır. Bu tasavvur ise bilimsel bilgilere değil büyük ölçüde çıplak gözleme dayanmaktadır. Tabiatıyla Kur'an'da da muktezayı hâle uygun olarak vahyin tarihsel vasatına tanıklık eden Arapların çıplak gözlemleriyle birebir örtüşen tasvirler yapılmakta ve bu bağlamda gökyüzünün adeta bir çatı gibi insanların tepesinde durduğu, mevcut konumunu direksiz olarak

20 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II. 389-390.

koruduğu gibi şeylerden bahsedilmektedir. Hâlbuki gerçekte gökyüzü ne bir çatı gibi tepemizde durmakta, ne de bir bedevi çadırı gibi dünyanın üzerini örtmektedir. Montgomery Watt'ın konuya ilişkin şu ifadeleri gerçekten çok isabetlidir:

> Her dinî metin gibi Kur'an da ilk muhataplarına kendi dilleriyle, kendi gelenekleriyle ve onların dünya görüşleriyle hitap eder. Eğer Kur'an, -tesadüfen bile olsa- yeryüzünün güneş etrafında dönüyor olduğunu söylemiş olsaydı, bu, o zamanki Araplar için inanılmaz bir şey olacaktı ve düşmanlarına Kur'ân'ı reddetmek için ekstra bir gerekçe sunacaktı. Bunun yerine, oldukça açık ifadelerle Allah'ın yaydıkça yaydığı, düz bir yeryüzünden bahsedilir. Bunu ifade etmek için, birkaç farklı Arapça kelime kullanılmaktadır; ancak bunların hepsi, kuşkusuz yeryüzünün düz olduğuna dair özel bir vurgu taşımamasına rağmen, ilk işitenler tarafından yeryüzünün düz olduğu şeklindeki kendi inançlarına uygun olarak yorumlandı. Çünkü hiç kimse yeryüzünün başka türlü olabileceğini düşünemiyordu bile. Gökyüzü, arzın üzerinde bir çatı olarak düşünülmektedir. Kimi zaman göğün muhtemelen taşlardan bina edildiği söylenmektedir; ancak dağlardan çadır direği olarak bahseden bir ayet var ki bu da muhtemelen göğün bedevî çadırı olarak düşünüldüğünü çağrıştırmaktadır (...) Şurası bir gerçek ki bizim bugün ilkel olarak kabul edeceğimiz bir kozmolojinin bu pasajlara yansıması, onlarda yüklü olan dinî mesajın değerini düşürmez. Bu ayetler, yeryüzünü Allah'ın yarattığını ve onu içinde insanoğlunun yaşayabileceği şekilde uygun ve elverişli bir hale getirdiğini ifade etmektedir.[21]

Herhangi bir din veya dinî sistem, kendine taraftar bulmak ve yayılmak istiyorsa bunun belki de en temel koşulu, o dinin öğretilerinin söz konusu toplumun kültür düzeyine uygun düşmesidir. Bir dinî öğretinin yaygınlık kazanmayı amaçladığı tarihsel ve toplumsal vasattaki kültür düzeyinin gerisinde kalması ya da tersine bu düzeyin üstünde yer alması, o öğretinin tutunma ve gelişip yaygınlaşma şansını ciddi biçimde zora sokar.[22] Bunun içindir ki Kur'an'ın kâinatla ilgili beyanlarında ilk hitap çevresindeki insanların konuyla ilgili bilgileri -daha doğrusu bilgisizlikleri- dikkate alınmıştır. Zaten bunun

21 Montgomery Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, çev. Mehmet Akif Ersin, Ankara, 1988, s. 17-19.

22 August Bebel, *Hz. Muhammed ve Arap-İslâm Kültürü Dönemi*, çev. Veysel Atayman, İstanbul, 2003, s. 12.

aksini düşünmek de pek mümkün değildir. Zira Kur'an'da ilk muhatapların bilgi ve kültür düzeylerini aşan beyanlarda bulunulmuş olsaydı, bu durum, Şâtıbî'nin de belirttiği gibi, Müşrikler için haklı bir itiraz gerekçesi oluşturmasının yanında tehaddîyi de (meydana okuma) anlamsız kılardı.[23]

Diğer taraftan şunu da unutmamak gerekir ki Kur'an betimleyici değil, anlamlandırıcı ya da anlam katıcı bir dile sahiptir. Kur'an'ın Allah merkezli dil dizgesinde hedeflediği dinî-ahlâkî dünya görüşünü muhatabın zihniyet dünyasına sokmaya çalışırken, ispata yönelik bilimsel bir dil kullanması beklenemezdi. Onun dil ve üslubunda belirleyici olan, büyük ölçüde, muhatabın psikolojisi üzerinde etkileyici olma iradesidir.[24] Bu nedenle, Kur'an evrendeki herhangi bir varlığa ve/veya olaya atıfta bulunduğunda, o konuyla ilgili bilimsel verileri sayıp dökmemekte, aksine ilk muhataplarının evren telakkilerine uygun bir içerikle Allah'ın sınırsız kudretine ve mükemmel yaratma sanatına iman talep etmektedir. Kur'an bir rehber, bir hidayet mesajı olduğuna göre her türlü anlama ve yorumlama faaliyetinde onun bu temel işlevi öncelenmelidir.

Kur'an'a Göre Evren Genişliyor mu?

Kur'an'dan bilim üretmenin imkânına inananlar, 51. Zâriyât Suresi 47. ayete, "*Semayı biz kendi kudretimizle inşa ettik ve onu biz genişletiyoruz*" şeklinde bir mana yüklemektedirler. Bu mana hem kâinatın genişliğine hem genişlemesine işaret etmektedir. Şöyle ki, "bu ayetin ifadesi her iki manaya da müsaittir. Kâinat o kadar geniş ve sınırsızdır ki içinde milyarlarca nebüle bulunmakta ve sadece bir tanesi bile yüz milyonlarca parlak yıldızlar ihtiva etmektedir. Kâinatın genişlemesine gelince, astronomi âlimleri, gözlem aletlerinin en son gördükleri dış nebülelerin düzenli bir harekete sahip olduklarına delalet eden bazı alametlere şahit oldular. Bundan kâinatın haricî nebülelerinin güneş sistemimizden ve birbirinden de uzaklaştıkları neticesini çıkardılar. Bu esasa göre,

23 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II. 380-381.
24 Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 18.

kâinat hareketsiz değil, sabun köpüğü veya balonun genişlemesi gibi bir genişleme durumundadır. Bununla beraber, maddi cisimler hacimlerini de muhafaza etmektedirler."[25]

Epistemik değer ve derinlik itibariyle genel kültür ansiklopedileriyle aynı, hatta daha düşük düzeyde gözüken bu malumatın yanı sıra Maurice Bucaille'nin ayetle ilgili şu yorumu da kayda değer niteliktedir: "*Semâ* kelimesinin tercümesi olan gökten maksat, kendisinden bahsedilen yer küresinin dışındaki bütün kainat değil midir? 'Biz onu genişletiyoruz' diye çevrilen kısım metinde, ism-i failin cemî şekli olan *mûsiûne* kelimesidir ki bu da eşya söz konusu olduğunda 'genişletmek', 'yaymak', daha geniş ve daha uzak hale getirmek' anlamlarını ifade eden *evsa'a* fiilinden gelir. Ayetin bu son kelimesinin manasını iyice kavramaktan aciz olan bazı mütercimler, bence yanlış anlamlar veriyorlar. Meselâ, R. Blachére, 'Biz, eli çok açık olanız' diyor. Başka bazı müellifler, anlamını keşfetmekle birlikte, söylemeye cesaret edemiyorlar. M. Hamidullah Fransızca Kur'an Mealinde göğün ve uzayın genişlemesinden, bir soru işaretiyle bitirerek bahsediyor. Nihayet, tefsirlerine meşru bilimsel fikirleri alan bazı müellifler vardır ki bizim burada naklettiğimiz manayı verirler. Mesela Kahire'deki *İslâmî İşler Yüksek Meclisi*'nce yayınlanan *Muntahab* tefsirinin açıklamaları bu kabildendir; onlar en ufak müphemliğe yer bırakmaksızın, kâinatın genişlemesinden bahsederler."[26]

Bu bilimselci yorum birçok meale de yansımıştır. Mesela, TDV Meâli'nde, "*Göğü kendi ellerimizle biz kurduk ve biz (onu) elbette genişleticiyiz.*" şeklinde tercüme edilen 51. Zâriyât 47. ayete, "Galaksilerin ve bir galakside bulunan yıldızların devamlı birbirlerinden uzaklaşmasını ifade eden genişleme teorisine işaret vardır" şeklinde bir açıklama notu düşülmüştür.

Muhammed Esed de bu ayete ilişkin mana takdirinde bilimselci yorumu tercih etmiştir. Ayetteki "innâ le-mûsiûn"

25 Kırca, *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler*, s. 144-145. Bu eserdeki bilginin kaynağı için bkz. Tabbara, *İlmin Işığında İslâmiyet*, s. 68-69.

26 Maurice Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim*, çev. Suat Yıldırım, İzmir, 1984, s. 249.

ibaresine, "*Ve şüphesiz, Biziz onu istikrarlı bir şekilde genişleten.*" şeklinde bir anlam yükleyen Esed'e göre, "*İnnâ le-mûsiûn* ('Biziz... genişleten') ifadesi, modern düşüncedeki 'evrenin genişlemesi' anlayışının ön habercisidir: Bu düşünce, evrenin sonlu bir büyüklüğe sahip olmasına rağmen alan olarak sürekli genişlediği gerçeğini ifade eder."[27]

Benzer şekilde Suat Yıldırım da anılan ayette bilimsel bir gerçeğe işaret bulunduğu inancını benimsemiş gözükmektedir. Ayeti, "*Göğü Biz çok sağlam bir şekilde bina ettik; onu genişleten Biziz. Çünkü Biz geniş kudret ve hâkimiyet sahibiyiz.*" şeklinde çevirmeyi tercih eden Yıldırım'a göre, "*Mûsiûn*: Geniş güç ve kudret sahibi manasına olduğu gibi 'genişleten' manasına da gelir. Allah'ın bu büyük kâinatı bir kere yaratıp bırakmadığını, bilakis onu devamlı olarak genişlettiğini gösterir. 20. yüzyılda bulunan 'kâinatın genişlemesi' düşüncesi, evrenin sonlu bir büyüklüğe sahip olmasına rağmen, alan olarak sürekli genişlediğini ifade eder."[28]

Peki, 51.Zâriyât 47. ayet gerçekten böyle bir manaya mı işaret etmektedir? Bizce bu sorunun cevabı kesinlikle "Hayır"dır. Evvela şunu belirtelim ki gerek muhtevasından gerekse ifade tarzından da anlaşılacağı gibi Zâriyât Suresi Hz. Peygamber'i yalanlama ve onun risalet misyonunu alaya alma tavrının çok ciddi boyutlara ulaştığı bir zaman diliminde, muhtemelen risaletin 3-5. yıllarına rastlayan dönemde Mekke'de nazil olmuştur.[29] Bu tarihsel arka-plandan hareketle burada bilimselci tefsircilere birkaç soru sorulabilir.

Hz. Peygamber ve ilk nesil Müslümanlar açısından çok sıkıntılı bir dönemde nazil olan ve tıpkı diğer Mekkî sureler gibi kıyamet, ahiret ve geçmişteki inkârcı halkların feci akıbetleri gibi konularla ilgili ayetlerden müteşekkil bir surede galaksilerden, nebulalardan bahsedilmesinin özellikle vahyin nazil olduğu vasatta kime ne faydası vardır? Yoksa Allah bu sure-

27 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul, 1996, III. 1071, [31. not].
28 Suat Yıldırım, *Kur'ân-ı Hakîm'in Açıklamalı Meali*, İstanbul, 2004, s. 521.
29 Mevdudi, *Tefhimu'l-Kurân*, V. 457.

deki mesajlarıyla müşrik halkın imana gelmesini değil de hem müminlerin hem müşriklerin evrenle ilgili bilimsel meraklarını ve/veya bu konuyla ilgili bilgi eksikliklerini mi gidermek istemiştir? Tam bu noktada denebilir ki ayette işaret edilen "bilimsel gerçek", Kur'an'ın tüm zamanlara meydan okuyan i'câzına bir delil olmak üzere modern çağdaki insanların keşfine bırakılmıştır. Peki, bu durumda Allah "mesajı gayet açık ve anlaşılabilir" (mübîn) diye nitelendirdiği hitabında ilk ve doğrudan muhataplarının bilgi, kültür ve uygarlık limitleri dışında bir beyanda bulunmuş ve dolayısıyla onların anlayış-kavrayış düzeyinin çok üstünde bir dille konuşmuş olmaz mı?

Sonuç itibariyle, 51. Zâriyat 47. ayette evrenin genişlemesinden söz edildiğine ilişkin yorum kesinlikle yanlış ve yanıltıcıdır. Kaldı ki klasik tefsirlere bakıldığında bu yorumun dilbilimsel açıdan da sağlam bir mesnedinin bulunmadığı görülür. Zira birçok sahabe ve tâbiûn âliminin yanı sıra ünlü müfessirlerin önemli bir kısmına göre ayetteki *mûsiûn* ifadesi, ilâhî kudretin sınır tanımazlığına ve her şeye muktedir olduğuna işaret etmektedir.[30]

İbn Abbas, Hasen el-Basrî, Dahhâk gibi bazı müfessirler ise -Bucaille'nin değerlendirmesine göre- *mûsiûn* kelimesinin gerçek anlamını kavrama konusundaki acziyetlerinden(!) olsa gerek, bu kelimeye, "geniş lütuf sahibi olan, rızkı bollaştıran, zengin kılan ve/veya ihtiyaç sahibi olmaktan kurtaran" gibi anlamlar takdir etmişlerdir.[31] Öte yandan Kurtubî'ye göre Cevherî'nin (ö. 393/1002), "Biz [her şeyden] müstağniyiz; [ama her şeye] muktediriz" şeklindeki yorumu diğer bütün yorumları kapsayıcı niteliktedir.[32]

Kur'an Kutupların Basıklığından ve/veya Erozyondan Söz Ediyor mu?

Literal olarak, "*Bizim, yeryüzüne gelip, onu uçlarından eksiltiğimizi görmediler mi?*" şeklinde çevrilen 13. Ra'd 41 ayet,

30 Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, III. 89; Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut, 1999, XI. s. 472; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 20.

31 Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVIII. 195.

32 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 36.

çağdaş bazı yorumculara göre bilim adamlarına ipucu ve temel bilgi teşkil edecek bir ilmî gerçekten söz etmektedir. Bu ilmî gerçek yerkürenin kutuplardan basık olmasıdır. "Bilindiği gibi dünya kutuplarda basık, ekvatorda şişkindir. Bunun da, hem gece ile gündüzün ve mevsimlerin oluşmasında, hem de kuzey yarımküre ile güney yarımkürenin güneş ışınlarından düzenli biçimde yararlanmasında olumlu tesirleri söz konusudur. On beş asır önce dünya coğrafyası üzerinde henüz bilimsel bir araştırma yapılmadığı tarihî bir gerçek iken ve dünyanın bir küre biçiminde boşlukta belli bir yörüngede hareket ettiği bilinmezken, Kur'an'da dünyanın kutuplarda basık olduğundan söz edilmesi, onun ilâhî kaynaktan indirildiğinin bir başka delili olsa gerektir."[33]

İddiaya göre 13. Ra'd 41. ayette işaret edilen bir diğer bilimsel gerçek de şudur: "Yerin etrafından eksiltilmesi"nden maksat; yağmur, sel, rüzgâr, deprem ve benzeri tabiat güçlerinin etkisiyle toprağın yerinden kayması, dağ ve tepelerin aşınması (erozyon) gibi doğa olaylarıdır.[34] TDV Meâli'nde, "*Bizim, yeryüzüne gelip, onu uçlarından eksilttiğimizi görmediler mi?*" şeklinde çevrilen bu ayetteki bilimsel gerçeğe dair şöyle denilmiştir:

> Ayette zikredilen, yerin uçlarının eksiltilmesi olayını önceki müfessirler, mecazi manayı nazarı itibara alarak, kâfirlerin memleketlerinin fethi ile onların topraklarının azalması, Müslümanlarınkinin ise çoğalması şeklinde yorumlamışlardır. Ancak ayetin hakiki manasını göz önüne alırsak, yerin uçlarından eksiltilmesi, erozyon dediğimiz toprağın yağmur, sel ve rüzgâr gibi tabiî güçlerin etkisiyle yerinden kayması, dağların ve tepelerin aşınması şeklinde yorumlanabileceği gibi, yer küresinde meydana gelen olaylar neticesinde hacminin noksanlaşması şeklinde de yorumlanabilir.[35]

33 Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, İzmir, trs., VI. 3105; VIII. 3919-3920.

34 Hayreddin Karaman-Mustafa Çağrıcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara, 2003, [1. baskı], III. 270; Ali Arslan, *Büyük Kur'an Tefsiri*, İstanbul, trs., IX. 47. *Kur'an Yolu* adlı eserin müellifleri bundan sonraki dipnotlarda "Heyet" diye belirtilecektir.

35 Heyet, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Ankara, 1997, s. 253.

Klasik tefsirlere göre ayette kastedilen anlam özetle şudur: Allah, müşriklerin yaşadıkları toprakları günbegün onlara dar etmekte, onların hareket ve hâkimiyet alanlarını daraltmakta, buna karşın müminleri gitgide daha güçlendirmekte, böylece kâfirlerin topraklarını eksiltmiş olmaktadır. Nitekim bu ayetle aynı ifadeleri içeren 21. Enbiyâ Suresi 44. ayetin sonundaki, "*Şu halde, galip konumundakiler onlar mı [yoksa müminler mi]?*" ifadesi de bu yorumun sıhhatini teyit etmektedir.[36]

Tefsirlerde göze çarpan diğer yorumlara gelince, bunlardan birine göre, "yerin eksiltilmesi"nden maksat, yeryüzünde yaşayan insanların ölmesi yahut ilim ve fazilet sahibi değerli insanların öbür âleme göçmesidir. Başka bir yoruma göre burada kastedilen mana, geçmişteki kâfir halkların helak edilmesi, vaktiyle yaşadıkları mekânların harabeye dönüştürülmesidir. Bir diğer yoruma göre ise maksat, yeryüzünde zulüm ve haksızlığın hüküm sürmesidir.[37]

İlgili ayette kutupların basıklığından ve/veya yeryüzünde hacim noksanlaşmasından söz edildiğini ileri sürmek, bir bakıma yepyeni bir Kur'an üretmek demektir. Hâlbuki Kur'an hitabının öncelikle ilk muhataplar için anlamlı olması ya da ilâhî hitaba konu olan bir hususun onların dünyasında reel bir karşılığının bulunması gerekir. Nitekim 13. Ra'd 40. ayette Mekkeli müşriklere yönelik azap tehdidinden söz edilmekte, 42. ayette ise Mekkeli müşriklerden önceki kâfir halkların da kendi peygamberlerine birtakım tuzaklar kurdukları bildirilmektedir. Ama ne tuhaftır ki bilimselci anlayış, bu iki ayetin arasında yer alan 41. ayette erozyon, heyelan ve/veya yeryüzündeki hacim noksanlaşmasından söz edildiğini ileri sürmektedir. Bu yoruma göre Allah Mekkeli müşrikleri tehdit ederken, bir anda o dönemdeki bilimsel merak sahiplerinin erozyon, heyelan konusundaki bilgi eksikliklerini gidermiş, sonra yine asıl konuya dönüp kâfir halkların inkârcı tutumlarından bahsetmiştir. Gerçekten müthiş bir tenasüp ve insicam(!)

36 Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIX. 54.

37 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, IX. 219; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut, trs., III. 90-91.

Sırası gelmişken bu ayetten bilim üretenlere birkaç soru daha sorulabilir: Evvela denebilir ki Mekkî bir surede, Mekkeli müşriklere tehditler içeren bir pasajda, erozyon ve heyelan gibi doğal olaylardan bahsedilmesi, vahyin nazil olduğu ortamda acaba ne ifade etmiş ve nasıl bir karşılık bulmuştur? O dönemde erozyon ve benzeri konularla ilgili bir bilimsel merak ve/veya sorun mevcut mudur? Şayet mevcut değilse, ilk muhatapların dünyasında reel karşılığı bulunmayan şeyler üzerine konuşmak abesle iştigal değil midir? Diğer bir deyişle, Hz. Peygamber'in ilâhî mesajı tebliğ yolunda çok büyük sıkıntılara maruz kaldığı bir zaman diliminde Allah'ın Mekkeli müşriklere erozyondan veya yeryüzünün hacminde noksanlaşmadan bahsetmesi -hâşâ- absürt değil midir? Ayrıca, bu ayette geçen *el-arz* kelimesi "yeryüzü" ya da "yerküre" anlamında mı kullanılmıştır? Yerin Kur'an'da küre olduğuna işaret eden herhangi bir ifade var mıdır?

Diğer taraftan, "*Bizim, yeryüzüne gelip onu uçlarından eksilttiğimizi görmediler mi?*" ifadesi Kur'an'ın ilk muhataplarınca ne şekilde anlaşılmıştır? Erken dönemlerde bu ifadeye erozyon manası veren bir müfessir var mıdır? Böyle bir şeyden söz etmek mümkün olmadığına göre, "*Bizim, yeryüzüne gelip, onu uçlarından eksilttiğimizi görmediler mi?*" ifadesinden, "Onlar yani Mekkeli müşrikler bizim yerküreye gelip onun hacmini noksanlaştırdığımızı görmediler mi?" şeklinde bir anlam çıkarmak ne kadar anlamlıdır?

Sonuç olarak, bu bilimselci yorum da tıpkı diğerleri gibi kesinlikle yanlış ve yanıltıcıdır. İlgili ayette kastedilen husus, müşriklerin gitgide güç kaybettikleri/kaybedecekleri gerçeğidir. Nitekim Taberi, Zemahşerî, Vâhidî ve diğer birçok müfessir, müşriklerin zaman içinde güç kaybetmelerini "yerin eksiltilmesi" olarak anlayıp yorumlamışlardır. Kaldı ki ayetin metin-içi dar bağlamı da (siyak-sibak) burada bilimsel bir gerçekten değil, Mekkeli müşriklere yönelik bir tehditten söz edildiğini gayet açık bir şekilde göstermektedir. Öte yandan, 40-42. ayetler bir bütün olarak okunduğunda 41. ayette bilimsel bir gerçekten söz edildiğine ilişkin yorumun ne denli

mesnetsiz ve hatta komik olduğu hemen fark edilecektir. TDV Meâli'ne göre 40-42. ayetlerin çevirisi şöyledir:

40. Biz, onlara vaat ettiğimizin (azabın) bir kısmını sana göstersek de veya (ondan önce) seni öldürürsek de sana ancak (Allah'ın emirlerini) tebliğ etmek düşer. Hesap yalnız bize aittir.

41. Bizim, yeryüzüne gelip, onu uçlarından eksiltttiğimizi görmediler mi? Allah (dilediği gibi) hükmeder, O'nun hükmünü bozacak kimse yoktur. Ve O hesabı çabuk görendir.

42. Onlardan öncekiler de (peygamberlerine) tuzak kurmuşlardı; hâlbuki bütün tuzaklar Allah'a aittir. Çünkü O, herkesin ne kazandığını bilir. Bu yurdun (dünyanın) sonunun kimin olduğunu yakında kâfirler bileceklerdir.

Değerlendirme ve Sonuç

Kanaatimizce, bilimsel bilgi ve bulgular ile Kur'an arasında ilişki kurmak, son derece problemli ve bir o kadar da tehlikelidir. Çünkü "ilmî tefsir" adı altında böyle bu ilişki kurmak, mana ve mesaj itibariyle yepyeni Kur'an'lar üretmek demektir. Oysa Kur'an, sunduğu mesaja şeksiz şüphesiz iman talebinde bulunan bir dinî-ahlâkî kitaptır. Din ve bilim, gerek konuları gerek yöntemleri itibariyle birbirinden çok farklı iki alandır ve her birinin ayrı bir dünyası ve paradigması vardır. Bilim ile din arasındaki temel paradigma farkından hareketle denebilir ki Kur'an'ın evren ve insanın yaratılışıyla ilgili beyanları bilimsellik vasfı taşımaz. Bir kere, "Her şeyi yaratan Tanrı" inancı bilimsel metodolojiyle müdellel kılınamaz. Oysa Kur'an, mevcut olan her şeyin Allah tarafından yaratıldığını söyler. Kur'an'ın bu ve benzeri ifadeleri bilimin değil salt imanın konusudur. Çünkü var olan her şeyin Allah tarafından yaratıldığı önermesi ispatlanabilir bir önerme değildir. Dolayısıyla bu önerme bilime değil inanca müteallliktir.[38]

Hâl böyle iken birçok Müslüman araştırmacı, Kur'an'ın özellikle insanın yaratılışıyla ilgili ifadelerini bilgi verici zannedip bilimle ilişkilendirmekte ve dolayısıyla insanın ilkin

38 Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bkz. Aydın Işık, "Vahiy-Kültür İlişkisi ve Günümüzde Vahyin Değeri Tartışması", [*Din-Kültür ve Çağdaşlık* içinde], Ankara, 2007, s. 233-235.

topraktan, sonra "nutfe"den, sonra "alaka"dan, sonra bir çiğnemlik etten yaratıldığını bildiren ayetlerin aslında bir dizi tıbbî mucizeden söz ettiğini düşünmektedir. Mesela Süleyman Ateş, 23.Müminûn 13. ayetle ilgili olarak, "anatomi ve jinekoloji ilimleri göstermiştir ki Kur'an'da ifade edilen bu sıra, ceninin yaratılış düzeninin ta kendisidir. Hatta bunu Kur'an'ın söylediği lafızlardan başka lafızlarla söylemek dahi mümkün değildir" demektedir.[39] A. Tabbara'ya göre de ceninin safhalarından söz eden ayetler modern bilimin bulgularıyla birebir örtüşmektedir. On beş asır önce bu tür ilmî gerçeklerin Arap Yarımadası'nda bir ümmî insan tarafından dile getirilmesi mümkün değildir. O halde Kur'an ilâhî vahiydir.[40] Bucaille'ye göre ilgili ayetlerde geçen *alaka* ve *mudga* kelimelerine "yapışkan bir nesne", "kan pıhtısı" gibi anlamlar yüklemek kesinlikle yanlıştır ve bu yanlışlık biyoloji ve embriyoloji gibi bilimlerden bihaber olunmasının eseridir.[41]

Bu yaklaşıma göre Kur'an'ın ilk muhatapları bu ayetlerdeki bilimsel gerçekleri ya hiç anlamamışlar ya da büyük ölçüde yanlış anlamışlardır. Nitekim Bucaille, "bütün ortaçağ boyunca efsaneler ve temelsiz tasavvurlar, çeşitli düşüncelere kaynaklık etmişti; bu telakkiler ondan sonra da yüzyıllarca devam etti" şeklindeki ifadeleriyle vahyin nazil olduğu dönemlerde Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinin temelsiz ve mesnetsiz düşünceler üzerine kurulu olduğunu söylemektedir.[42] Oysa insanın yaratılışıyla ilgili ayetlerde geçen kelimelerin gerçek anlamları Bucaille'nin zannettiği gibi, modern bilimin verileri sayesinde yeni keşfedilmiş değildir. Dahası, Mevdudi'nin de isabetle kaydettiği gibi, çocuğun anne karnında geçirdiği evrelerden söz eden ayetlerdeki tasvirler bilimsel araştırmalara değil gözleme dayanmaktadır. Kaldı ki bu tasvirlerin zikrediliş maksadında bilimsel bir temel aramaya da gerek yoktur. Çünkü Kur'an'ın vahyedildiği dönemde bir bedevi bile bu safhaların keyfiyetini az çok biliyordu.[43]

39 Ateş, *İslâm'a İtirazlar ve Kur'an-ı Kerim'den Cevaplar*, s. 229.
40 Tabbara, *Kur'an ve Modern Bilim*, s. 89.
41 Bucaille, *Kur'an ve Bilim*, s. 295.
42 Bucaille, *Kur'an ve Bilim*, s. 305.
43 Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, III. 313.

Diğer taraftan şunu da belirtmek gerekir ki insanın yaratılışıyla ilgili ayetlerdeki tasvirler, sözgelişi çamurun tıpkı çömlek gibi şekil verilerek insana dönüşmesi ya da insanın tıpkı bir heykelcik gibi çamurdan yoğrularak şekillenmesi aslında mitolojik karakterlidir. Nitekim benzer bir yaratılış öyküsüne Sümer mitolojisinde de rastlamak mümkündür.[44] Kur'an'ın insan ve yaratılış hakkındaki beyanları, tıpkı evrenle ilgili beyanlarında olduğu gibi, ilk hitap çevresindeki insanların uygarlık limitleri dâhilindedir ve kesinlikle enformatif nitelikte değildir. Kaldı ki dinî bir metnin evrendeki nesneleri ve olayları sırf tasvir etme ve nesneler dünyasında olup biten ne varsa bunları doğal nedenlerine bağlı olarak açıklama gibi bir işlevi yoktur. Dinî metinde kullanılan dil ve üslubun temel hedef ve yöntemi, Spinoza'nın da çok güzel ifade ettiği gibi, insanlardaki anlama ve kavrama düzeyini göz önünde tutarak onların üzerinde derin etkiler bırakacak şeyleri anlatmak, bunu yaparken insanda daha çok hayret, hayranlık gibi duygular uyandırmak ve onun ruhuna Tanrı'ya saygı fikrini aşılamaktır.[45]

Din her şeyden önce bir duygu, bir inanç ve kabul işidir. Üstelik dinî fenomenlerin rasyonel, toplumsal, bilimsel birtakım sonuçları olsa bile bunlardan herhangi birine indirgenerek açıklanması doğru değildir.[46] Ayrıca, "din bizden, sağlam kanıtların bulunmadığı durumlarda bile çoğu zaman sorgulamadan inanmamızı ister. Bilimse hiçbir şeyi sadece inancımıza dayanarak kabullenmememizi, kendimizi aldatmaya olan eğilimimizden sakınmamızı, öykü niteliğindeki kanıtları reddetmemizi bekler. Bilime göre derinlemesine kuşkuculuk temel bir erdemdir. Din ise kuşkuculuğu [manevi] aydınlanmanın önünde bir engel olarak görür. Bu yüzden, yüzyıllar boyunca bu iki dal birbiriyle çatışmıştır. Bilimin yaptığı buluşlar dinsel dogmalara karşı gelmiş, din

44 Bkz. Muazzez İlmiye Çığ, *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*, İstanbul, 2003, s. 36-37.

45 Spinoza, *İlâhiyât Peygamberlik Hakkında*, der. ve çev. Veysel Atayman, İstanbul, 2006, s. 116.

46 Yitik, "Dinî Söylemin Aktüel Durumu Üzerine Bazı Düşünceler", s. 208.

de tedirgin edici bulguları görmezlikten gelmeye ya da bastırmaya çalışmıştır."[47]

Kur'an'ın dil ve kavram dünyası ile bilimsel mantık ve metodoloji tamamen ayrı kompartımanlarda ele alınmalıdır. Ne var ki bilimselci yorum anlayışı bunun tam aksini yapmaktadır. Sonuçta, Kur'an'da modern bilime ait bilgi ve bulguların içerildiği zannını müdellel kılmak adına, herhangi bir bilimsel konuyla yakından uzaktan ilgisi bulunmayan ayetlerin sarih anlamı alt-üst edilmekte ve böylece Kur'an adeta yeniden yazılmış olmaktadır. Bu yaklaşımda eski tefsir birikimini bilinçli olarak inkâr veya en azından göz ardı etme iradesi mevcuttur. Bunun temel sebebi ise, hedef kitlenin talep ya da beklentilerini karşılamak için kaynak dildeki bir toplumsal-kültürel gerçeğin yerine hedef dilin mevcut tarihselliğine özgü bir toplumsal-kültürel gerçeği ikame etmek, kısaca "örtük çeviri" yöntemiyle Kur'an'ı tam da bugünün dünyasına nazil olmuş gibi takdim etmek arzusudur.

İşte tam bu noktada, romantik ve ideolojik temelli bir arz-talep olgusundan söz edilebilir. Şöyle ki meallerin hedef kitlesini oluşturan insanlar, yani büyük ölçüde dinî tecrübeyi duygu yoğunluklu yaşayan Müslümanlar Kur'an'ın modern dünya ve bilim hakkında konuştuğuna inanmaktan büyük mutluluk duymaktadırlar. Hatta birçok insanın din ve dinî değerlere yönelik duyarlılığı bu inanç sayesinde oluşmaktadır. Sonuçta, Müslüman toplum Kur'an'ın bilim hakkında da konuşmasını/konuşturulmasını talep etmekte ve bu romantik-ideolojik talep, pozitivist yöntem çerçevesinde üretilen sözde ilmî tefsirlerle karşılanmakta; ama bu arada pozitivist yöntem dinî yapıda ciddi hasarlar oluşturmaktadır. Çünkü Kur'an'daki beyanları gündelik bilimsel bilgi ile uyumlu hale getirebilmek için ayetlerin anlamları kırılmakta, adeta Kitap yeniden yazılmaktadır. Üstelik bütün bunlar, inanç gibi kuşkuya zerre kadar yer vermeyen bir alanda, müminlerin mevcut ya da olası şüphelerini tasfiye etmek amacıyla yapıl-

47 Carl Sagan, *Milyarlarca ve Milyarlarca*, çev. Füsun Baytok, Ankara, 2006, s. 162.

maktadır. Ama sonuç, her sorunun yanıtının yeni sorulara kapı aralamasından başka bir şey olmamaktadır.[48]

Öte yandan, bilimselci tefsir anlayışı, temelde lâdînîlik düşüncesinin bir semeresi olan modern Batı medeniyetine özgü sosyal ve bilimsel değerleri, İslam'ın temel kaynaklarına yeni yorumlar getirmek suretiyle sözüm ona ehlileştirmek, böylelikle İslam mentalitesinde bir travma yaşamadan modernleşmek gibi bir düşünceyi de tazammun eder. Aslında bu tarz bir düşünce hem İslam dininin hem de Batı mentalitesinin temel prensiplerine yapılan bir saygısızlık, hatta ihanettir. İnsan ve madde temeli üzerinde kurulmuş bir felsefeyi, Tanrı ve vahiy bilgisi çerçevesine oturtmak, zıtları barıştırmak gibi ucube bir safsatadan ibarettir.[49] Keza, din dilinin kalıpları ve/veya Allah merkezli bir dil dizgesi içinde sırf dinî-ahlakî mesajlar sunan ve bütün mesajlarında insanlığın dünyada salah ahirete felah bulmasına vurgu yapan Kur'an'ın bilhassa Allah'ın mutlak kudret ve mükemmel yaratma sanatına işaret meyanındaki beyanlarını, doğruluk ve yanlışlığı kesinlik arzetmeyen ve dolayısıyla her an için bilim tarihinin çöplüğüne atılması muhtemel olan bilimsel bilgi ve teorilerle irtibatlandırmak da ilâhî mesaja karşı depedüz bir ihanettir.

48 Murat Utkucu, *Kur'ân Okumaları*, Ankara, 2006, s. 107.

49 Ceylan, "Medeniyetler Savaşıyor mu, Barışıyor mu?", *Düşünen Siyaset*, s. 111.

6. MEALCİLİK ÜZERİNE

Giriş

Mealcilik, kendine has lehçesiyle Türkiye'de temayüz etmiş bir dinî söylem tarzıdır. Esasmda bu söylem, iki yüz yıllık bir geçmişe ve hatırı sayılır bir birikime sahip olan İslamcılık ideolojisi içindeki neo-selefî damarın ekstrem bir formu olarak değerlendirilebilir. Ancak burada ivedilikle belirtmeliyiz ki "Mealci" ve/veya "Mealcilik" nitelemesi İslam mezhepler tarihi kaynaklarında geçen birçok isim ve sıfatta olduğu gibi, muhaliflerce üretilmiştir. Başlangıçta menfi tedailere sahip olan mealcilik nitelemesindeki pejoratiflik zaman içerisinde yumuşamaya başlamış ve sonunda Nakşibendilik, Nurculuk, Süleymancılık gibi oldukça alışıldık bir çağrışım kazanmıştır.

Bu yazıya konu olan söylem tarzı Kur'ancı-Mealci diye nitelendirilebilir. Çünkü kendilerine Mealci diye işaret edilen insanlar, bidayette salt meal okumak gibi bir düşünceyle yola çıkmamışlardı. Bu sebeple, en azından başlangıç itibariyle Mealci diye anılmaları doğru değildi. Mealci diye anılan insanların bidayetteki amacı, metin-merkezci bir anlayıştan hareketle Kur'an'ı bizzat Kur'an'dan anlamaktı. Ancak bu yola baş koyan birçok insanın Arapça bilmemesi, Kur'an'ı kendi dilinden anlamayı imkânsız kılıyordu. Kısa sürede Arapça öğrenmek de pek mümkün gözükmüyordu. İşte bu nakisa, her nasılsa anlamın metinde içkinliğine inanmış olan Kur'ancı ekolün zorunlu olarak meallere yönelmesi sonucunu doğurdu. Bu evrede meallerin ne tür illetlerle malul olduğu da muhtemelen pek bilinmiyordu.[1]

Derken, muhalif çevrelerden şöyle bir eleştiri geldi: Kur'ancılar her ne kadar Kur'an'a dönmek ve böylece İslam'ı asıl kaynağından anlamak gerektiği tezini savunsalar da ger-

1 Osman Kayaer, "İslami Uyanış ve Mealcilik", (yayımlanmamış makale), s. 2.

çekte okudukları Kur'an değil, onun Türkçe mealidir. Kaldı ki meal, terimsel olarak anlamın eksik aktarılması demektir. Dolayısıyla Kur'an'a dönüş adına esas ittihaz edilen şey, bizatihi Kur'an ya da Allah'ın muradı olmaktan öte insanların aklî yetileri, ilmî birikimleri nispetinde ve aynı zamanda mezhebî ön kabulleri paralelinde Kur'an'dan istihraç ettikleri manalardan ibarettir. Kısacası, her meal aslında bir yorumdur.

Doğrusu, muhalif çevrelerin bu eleştirisi gayet isabetliydi. Gerçi her mealin bir yorum olduğu gerçeği Kur'ancılar tarafından da muhtemelen fark edilmişti; fakat bizzat kendi sözleriyle de sabit olduğu üzere, Kur'an'ı mealler vasıtasıyla anlamaya çalışmak en azından başlangıçta Arapça bilmemekten kaynaklanan bir mecburiyetti.

Kur'ancı-Mealci Söylemin Tarihçesi

Kur'ancı-Mealci söylemin kendini fark ettirmesi 1970'li yılların ortalarına rastlar. Ancak söylemin bu tarihten önce bir teşekkül ve/veya bir tür mayalanma evresinden geçtiği söylenebilir. Şöyle ki 1960'lı yıllardan itibaren Türkiye'de milliyetçi, mukaddesatçı ve aynı zamanda devletçi İslam anlayışından kendini ayrıştırmaya çalışan tenkitçi, reddiyeci ve hatta devrimci olma isteğine sahip bir Müslüman kimliğin inşasına yönelik çabalar zuhur etti. Yine aynı yıllardan itibaren Türkiye ve Orta Doğu'daki sosyalist hareketlerin gelişimine paralel olarak Seyyid Kutub ve Mustafa Sıbai gibi çağdaş Müslüman düşünürlere ait muhtelif kitapların Türkçeye tercüme edilmesi söz konusu çabalara hız ve heyecan kazandırdı.[2] Bu arada Türkiye'deki birçok Müslüman da gerek İslam nokta-i nazarından devlet, sosyal adalet, sosyalizm, kapitalizm gibi konuları, gerekse İslam'ın bütün bu konulara dair söyleyecek sözü bulunduğunu anılan kitaplar sayesinde öğrendi.

1960'tan sonra Türkiye'de bütün siyasi yönelimleri az çok besleyen göreli özgürlük ortamında muhtelif eserleri Türkçeye tercüme edilen çağdaş Müslüman düşünürler arasında özel-

2 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Yücel Bulut, "İslâmcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, cilt: 6, cilt editörü: Yasin Aktay, İstanbul, 2004, s. 915-921. Bu eser daha sonraki atıflarda kısaca "İslâmcılık" olarak zikredilecektir.

likle Seyyid Kutub'un *Fî Zilâli'l-Kur'ân* tefsiri (çev. Bekir Karlığa vd., Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1968-1977) ile *Yoldaki İşaretler* (çev. Abdülkadir Şener, Hilal Yayınları, Ankara 1966) adlı eseri, başlangıçta milliyetçi-muhafazakâr-mukaddesatçı gelenekten beslenmiş olmakla birlikte[3] zaman içerisinde daha saf, daha rafine bir İslam arayışına koyulan ve bu arayışın sonunda İslam'ın ana kaynağına dönüş fikrine vasıl olan Kur'ancı-Mealci zihniyetin o günkü taleplerini büyük ölçüde karşılamıştır. Bu dönemdeki tecrübeler Kur'ancılığın meşhur aksiyonerlerinden biri olan Kemal Kelleci tarafından şöyle özetlenmiştir:

> O zamanlar Elmalılı'yı anlayabilecek birikimde kimse yoktu. Konyalı Mehmet Vehbi Efendi'nin tefsiri de oldukça ağırdı. Biz baktık Türkçe tefsirlerden olan Elmalılı'yı, Vehbi Efendi'yi anlayamıyoruz, bunun üzerine Kur'an'ı anlamak için bir arayışa girdik. İsmail Hakkı Şengüler ve Bekir Karlığa ile tanıştım o zamanlar. Onlar Seyyid Kutub'un *Fî Zilâl*'ini tercüme ettiler. Baktı ki bu tefsir diğerleri gibi değil; anlaşılıyor. Bayram ettik. Kutub'u okuyunca Kur'an beni çarptı. Artık Kur'an'ı anlamada çok önemli bir kaynak daha vardı elimizde.
>
> Bu dönemde, *Fî Zilâl*'i okurken mealleri beni çarpıyordu. Mealleri çok net anlaşılıyordu. Ben mealleri defterlere yazıyordum ve bu mealler üzerinde çalışmalar yapıyordum.[4]

Bu sözler, hem Kur'ancılığın erken döneminde Seyyid Kutub'un müstesna bir yere sahip olduğunu işaretlemekte hem de o dönemde Kur'an'ı mealler vasıtasıyla anlamaya

3 İlk kuşak Kur'ancılar İslamcılığın gerek kendisini gerekse taleplerini siyasi bir dille anlatmaktan imtina ettiği dönemlerdeki bir dizi ideolojik uğraktan geçmiştir. Daha açıkçası bu kuşak, İslam'ı milliyetçi-muhafazakâr söylemle birleştiren Necip Fazıl Kısakürek ve *Büyük Doğu Dergisi*, "Müslüman Anadolu sosyalizmi" ve "Anadolu İslam sosyalizmi" gibi ilginç kavramlaştırmalarıyla tanınan Nurettin Topçu ve *Hareket Dergisi*, İslam medeniyetini tüm veçheleriyle yeniden ihya etmeyi amaçlayan Sezai Karakoç ve *Diriliş Dergisi* gibi mukaddesatçı-muhafazakâr İslam anlayışını benimseyen mekteplerde yetişmiştir.

4 Kemal Kelleci, "Kur'an'a Adanmış Bir Ömür" Başlıklı Söyleşi, *İslâmiyât-Kitâbiyât Bülten*, sayı: 16, Temmuz-Eylül 2005, s. 7. Seyyid Kutub'un gerek hadis ilmindeki bilgisinin yetersizliği, gerek zayıf ve uydurma rivayetlere karşı hassasiyeti, gerekse eserin yarısının hapishane ortamında yazılması sırasında hadis kaynaklarına başvurma imkânının bulunmaması gibi sebeplerle *Fî Zilâl*'de Kur'an'ın sünnetle tefsirine çok az yer verilmiş, işârî-tasavvufî yorumlara ise hiç değinilmemiştir. (H. Bekir Karlığa, "Fî Zilâli'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII. 50) Bu itibarla *Fî Zilâl* tefsiri Kur'an'ı Kur'an'la yorumlama çabasının bir ürünü olarak nitelendirilebilir ve erken dönem Kur'ancı-Mealci zihniyetin beğenisini özellikle bu vasfıyla kazanmış olabilir.

çalışmanın Arapça bilmemekten, dolayısıyla İslâmî ıstılahata vukufiyetsizlikten mütevellit bir mecburiyet olduğuna tanıklık etmektedir. Bu noktada, Arapça konusundaki nakisanın Kur'ancı-Mealci söylemin sonraki evrelerinde, diğer bir deyişle, merkezden (Ankara'dan) taşraya yayıldığı dönemlerde de kayda değer bir problem olarak varlığını muhafaza ettiği söylenebilir. Ayrıca, söylemin genelde İslam ilim ve kültür geleneğine, özelde de klasik kaynaklara yönelik eleştirel tavrını, bir yönüyle Arapça bilmemekten kaynaklanan kifayetsizliği ön plana çıkarmama, diğer bir yönüyle de kolaycılığa kaçma çabası olarak değerlendirmek mümkündür.

Kur'ancı-Mealci söylem, 1970'li yıllarda umumiyetle sosyal bilimlere yatkınlığıyla temayüz eden entelektüel bir genç kuşak tarafından gündeme taşındı. İllegal örgütlenme fikrine karşı çıkan ve söylemlerini açıkça dile getirmeyi ilke edinen bu gençler, herhangi bir lidere bağlanmak yahut bir cemaat bünyesinde yer almak yerine bireyselliği, kişiye referans vermek yerine metne atıfta bulunmayı yeğlediler.[5] Yeri geldiğinde etraflıca ele alınacağı üzere, salt Kur'an'a dönüş fikrini savundular. Bu bağlamda Kur'an dışındaki dinî kaynakların otoritesi reddedildi. Hemen her İslamcının diline pelesenk olmuş "öze dönüş" söylemine kayda değer bir sistematik kazandırma çabasının öznesi olan bu gençler geleneğin moderniteye yenik düşmesinin acısıyla yeni bir iktidarı gelenekle savaşarak arıyorlardı. Bu anlamda politiktiler ve İslam dünyasındaki radikal çıkışlara da sempatiyle yaklaşıyorlardı. Ancak her türlü hiyerarşiyi, örgütsel ilişkiyi reddeden, kişiye değil metne referans veren tutumları onları politik değil kültürel, cemaatçi değil bireyci bir İslam anlayışına sevk etti.[6]

1979'da gerçekleşen İran İslam devrimi katı Sünnî mezhepçiliği kısmen gözden düşürmek suretiyle Kur'ancı-Mealci söylemin etki alanını genişletti. Kur'ancılar İran'dan esen devrim rüzgârını da arkalarına alarak geleneksel Sünnî-

5 Mealci söyleme göre bu özellikler Kur'an'ın hedeflediği insan tipine aittir. Bkz. Süleyman Kalkan, "Kur'an'ın Hedeflediği İnsan", *Kalem Düşünce ve Kültür Dergisi*, sayı: 2, Şubat-1988, s. 1.

6 Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, Metis Yayınları, İstanbul 1990, s. 201-202.

İslâmî anlayışları tasfiye edici görüş ve düşüncelerini daha kolay anlatma imkânına kavuştular. Bu arada Yaşar Kaplan da Kur'ancı-Mealci saflara katıldı. Yaklaşık bir yıl süren bu beraberlik sırasında *Aylık Dergi*'de Kur'ancı-Mealci görüşleri yansıtan yazılar yayımlandı.[7]

12 Eylül 1980'deki askerî darbeyi izleyen süreçte farklı İslamcı kesimler bir taraftan kamusal alana nüfuz ettiler, diğer taraftan da bu alanda üretilen değerlerden etkilenerek kayda değer bir değişim/dönüşüm geçirdiler. Bu süreçte genç kuşak entelektüel Müslümanlar modern dünyada tartışılan sivil toplum, demokrasi, insan hakları, özgürlük, çoğulculuk gibi birçok konuyu ülke gündemine taşıdılar. Ancak bu dönemde Kur'ancı-Mealci söylemden ses getirecek bir ses çıkmadı. Derken, 1986 Haziran ayında yayım hayatına başlayan ve yayım politikasını "sanatı düşünceden, şiiri denemeden, akademik perspektifi insani duyarlıktan ayırmaksızın her alanda çalışmaya yer vermek"[8] şeklinde belirleyen *Kelime* dergisinin hemen her sayısında Kur'ancı söylemin tezleriyle örtüşen bir dizi makale yayımlandı.

Bu makalelerde savunulan görüşlere dair birkaç örnek zikretmek gerekirse, mesela *Kelime* dergisinin ilk sayısında Hikmet Zeyveli'nin Ebu Kevser müstear ismiyle yayımladığı, "Hz. Peygamber [s.a.]'in Ümmetine Bıraktığı Rehber Ne İdi?" başlıklı makalede "Sekaleyn Hadisi" incelenmiş ve sonuçta Hz. Ömer ve Hz. Aişe'den nakledilen, "Bize Allah'ın kitabı yeter!", "Size Kur'an yeter!" gibi sözlere de atıf yapılarak Hz. Peygamber'in Ümmet'e sadece Kur'an'ı bıraktığı ifade edilmiştir.[9] Yine Zeyveli'ye ait diğer bazı makalelerde de siret ve hadis edebiyatı sorgulanmıştır. Mesela, "Râmûz el-Ehâdîs'in Tenkidi" başlıklı makalede bahis konusu eser hadis istismarının en açık belgesi olarak nitelendirilmiş ve bu bağlamda *Râmûz el-Ehâdîs*'in Hz. Peygamber'e iftiralarla dolu olduğu, kaynaklarının muteber olmadığı ve çevirisinde de

7 Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 203.

8 Metin Mengüşoğlu, "Kelime'nin İkinci Üç Ayı", *Kelime*, sayı: 7, Aralık 1986, s. 5.

9 Ebu Kevser, "Hz. Peygamber [s.a.]'in Ümmetine Bıraktığı Rehber Ne İdi?", *Kelime*, sayı:1, Haziran 1986, s. 21.

çok ciddi tahrifler bulunduğu -ki bu değerlendirmeler bizce de doğrudur- belirtilmek suretiyle hadis ve rivayet kültürüne karşı ciddi bir mesafe bilinci oluşturmak gerektiğine işaret edilmiştir.[10] Zeyveli bir diğer makalesinde de rivayet malzemesindeki zaafların tesbitiyle ilgili olarak şunları kaydetmiştir:

> Siret malzemesindeki zaafların tesbitinde birinci kriterimiz -her zaman ve her konuda olduğu gibi- Kur'an'dır. Yukarıda değindiğimiz gibi siretin postulalarını Kur'an'da aramak zorundayız. Zira Kur'an yegâne 'Korunmuş' kitaptır. İkinci kriterimiz ise akıl ve muhakememiz olacaktır. Çelişkili anlatımlarda tercih yapmada -birinci kriterde bir açıklama bulunmaması halinde- akıl ve muhakemenin ölçü olması kaçınılmazdır. Bu ikinci kriter 'tevatür'ün olmadığı ve Kur'an'da bulunmayan her husus için geçerliliğini muhafaza eder.[11]

Zeyveli siret ve hadis tenkidi bağlamında Kur'an ve akıl kriterlerine vurgu yapmış olmakla birlikte, Hz. Peygamber'in güzel örnekliğinden, siret ve sünnetinden müstağni kalınamayacağını belirtmeyi de ihmal etmemiştir.[12] Bu noktada Zeyveli'nin Kur'ancı-Mealci söyleme yakın bir çizgide durduğunu söylemek mümkün olmakla birlikte gelenekten kopmadığını da belirtmemiz gerekir. Nitekim onun "geleneğe mesafe koymak ama aidiyet bağını koparmamak" şeklinde nitelendirilebilecek tavrını, ilmî ve ciddi bir üslubun hâkim olduğu makalelerinde kaynak gösterdiği metinlerden de anlamak mümkündür.

Kelime dergisinin hemen her sayısında Muhammed Esed'in meal-tefsirinden tercüme edilen muhtelif metinler de yayımlanmıştır.[13] Kahir ekseriyeti Hikmet Zeyveli ve M. Ali Baltaşı'na ait bu çeviriler sayesinde birçok insan Esed'in yo-

10 Hikmet Zeyveli, "Râmûz el-Ehâdîs'in Tenkidi", *Kelime*, sayı: 2, Temmuz-1986, s. 32-46.

11 Hikmet Zeyveli, "Sîret Malzemesindeki Bazı Zaaflar", *Kelime*, sayı: 4, Eylül 1986, s. 36.

12 Ebu Kevser, "Hz. Peygamber [s.a.]'in Ümmetine Bıraktığı Rehber Ne İdi?", *Kelime*, s. 27.

13 Bkz. Muhammed Esed, "Kur'an'da Sembolizm ve Mecaz", çev. Hikmet Zeyveli, *Kelime*, sayı: 1, Haziran 1986, s. 39-43; "Muqatta'ât", çev. Hikmet Zeyveli, *Kelime*, sayı: 2, Temmuz 1986, s. 21-22; "Necm Suresinin İlk 18 Ayetlerinin Meâl ve Tefsiri", çev. M. Ali Baltaşı, *Kelime*, sayı: 4, Eylül 1986, s. 23-25; "Nur Suresinin Üçüncü Ayeti ve Yorumu", çev. M. Ali Baltaşı, *Kelime*, sayı: 6, Kasım 1986, s. 43; "Maide 33 ve 34'üncü Ayetlerin Meal ve Yorumu", çev. M. Ali Baltaşı, *Kelime*, sayı: 7, Aralık-1986, s. 33-34; "The Message Of The Qur'an" [Önsöz], çev. Ahmet Ertürk, *Kelime*, sayı: 10, Mart 1987, s. 46-54.

rumlarından istifade imkânına kavuşmuştur. Ancak Esed'in hâkim geleneğe aykırı birçok görüşü dergi çevresinde beğeniyle karşılanmış olmakla birlikte kimi ayetlere ilişkin yorumları, "Hoş olmayan bu şeyler inşallah bu sayıda son bulur" ifadesiyle başlayan tenkit yazısında da belirtildiği üzere, kimilerince istikrahla karşılanmıştır.[14] Bu ve benzeri eleştirilere rağmen Esed'in 80'li yıllarda Kur'ancı söyleme çok büyük bir heyecan verdiği müsellemdir. Hatta denebilir ki Kur'ancılar birçok ayetin geleneksel yorumunu Esed'in kısmen Mutezile, kısmen Hint İslam modernizmi, kısmen de Menar ekolüne dayanan eklektik tefsir anlayışından ilham alarak tahlil ve tenkit etmişlerdir.

Kur'ancı-Mealci söylem, 1988 Ocak ayında yayım hayatına başlayan *Kalem* dergisiyle birlikte yeniden gündeme geldi. M. Ali Baltaşı, Mehmet Yaşar Soyalan, Mehmet Akif Ersin, Süleyman Kalkan gibi ünlü mealcilere ait yazıları ihtiva eden bu dergi gerçek anlamda ilk Kur'ancı-Mealci dergi olarak nitelendirilebilir. Adı geçen yazarlar entelektüel kimlikleri gereği, 80'li yılların tartışma gündeminde yer alan demokrasi, insan hakları, çoğulculuk gibi konulardan pekâlâ haberdar olsalar da dergide bu konulara değinmekten imtina etmişlerdir. Yine 80'li yılların gündemindeki başörtüsü, intifada gibi konular hakkında da yazıp çizmemişlerdir. Derginin tüm sayılarında ağırlıklı olarak Kur'an'ı anlamak ve Kur'an'a dönmek fikrini salık veren makaleler yayımlanmıştır. Bunun yanında, ilk Mekki dönemde nazil olan bazı sureler üzerine meal-tefsir çalışmaları ile din, şefaat, rızık, ilim gibi çeşitli Kur'an kavramlarının semantik tahlillerini içeren yazılara yer verilmiştir. Bütün bu yazılarda bilhassa Sünnî gelenekteki yaygın ve yerleşik görüşler kıyasıya eleştirilmiştir.

Söylemek istediği şeyin aktüel tartışmaların çok uzağında kalmasından dolayı *Kalem*, -yazarları tarafından da ifade edildiği üzere- marjinal bir dergi olarak kalmıştır. Hemen her satırında "Kur'ânî" kelimesinin geçtiği yazıların kahir ekseriyetinde hep aynı şeylerin söylenmesinden dolayı da uzun so-

14 Bkz. Muhammed Esed, "Maide 33 ve 34'üncü Ayetlerin Meal ve Yorumu", çev. M. Ali Baltaşı, *Kelime*, sayı: 7, Aralık 1986, s. 33-34 ve editörün sayfa 35-36'daki tenkit yazısı.

luklu olamamıştır. İlk sayısı Ocak 88'de yayımlanan derginin yayın hayatı, Ağustos-Aralık 89 tarihli son sayısında yer alan değerlendirme yazısındaki, "...yeni dönem için Kalem size herhangi bir taahhütte bulunmuyor. Ama söyleyecek sözü ve bu sözleri söyleyecek gücü olduğu zaman yine çıkacaktır. III. yayın döneminde buluşabilmek ümidiyle Allah'a emanet olun." ifadeleriyle son bulmuş ve belki de söyleyecek sözü kalmadığı için tarihe mal olmuştur.

Demin de işaret edildiği gibi, *Kalem*, kendine biçtiği rol gereği sürekli olarak dindeki asıl ve tek kaynağın Kur'an'dan ibaret olduğu, bu yüzden mutlaka Kur'an'a dönülmesi ve dinî alanla ilgili her şeyin Kur'an'la sağlamasının yapılması gerektiği gibi konular üzerinde durmuştur. Dergide Müslümanların güncel sorunlarına niçin değinilmediği meselesine gelince, bu konudaki temel gerekçe başörtüsü sorununa atfen şöyle izah edilmiştir:

> İslamî gerekliliklerin anlaşılabilmesi ve yaşanabilmesi yolunda bugüne değin oldukça yaya kalmış bir toplumda, lâ ilâhe illallah'ın Kur'ânî anlamının anlaşılmadığı, Kur'an'ın temel öğretisinin, sunduğu yaşam tarzının ve mücadele metodunun anlaşılmadığı bir toplumda, Kur'an'da rasullerin örnekliğinde bir temel olarak görülmemiş bir konunun bir mücadele odağı haline gelmesinin yanlış olduğu kanaatindeydik.[15]

Bu gerekçelendirmenin şerhi şudur: Kur'an merkezli tevhid inancının sağlam bir şekilde inşa edilmediği bir toplumsal vasatta Müslümanların güncel sorunları üzerine konuşmak nafile bir uğraştır. Çünkü tevhid için verilmemiş bir mücadelenin, onun gereklerinden biri için verilmesi anlamsız ve faydasızdır. Kaldı ki güncel problemlerin bir araya getirdiği kalabalıkların sağlıklı bir yapı ortaya çıkardıkları görülmemiştir. Bu nedenle, insanlarımızın öncelikle Kur'an'ın istediği şekilde düşünüp Kur'an'ın istediği bir hayata talip olmaları gerekir. Tepkilerden oluşmuş bir din ve dolayısıyla tepkiler üzerine kurulmuş bir hayat, Müslümanlarla birlikte olup Kur'an/İslam adına kalıcı işler (salihat) yapma yolunda bize gerçek anlamda bir yarar sağlamaz.[16]

15 Lütfi Altınsu, "Ne Yapmak İstedik", *Kalem*, sayı: 19-24, Ağustos-Aralık 1989, s. 18.

16 Lütfi Altınsu, "Ne yapmak "İstedik", *Kalem*, sayı: 19-24, s. 19

Ayakları yere basmadığından dolayıdır ki geçen zaman zarfında hiçbir gelecek vaat etmediği anlaşılan bu fikriyatın esin kaynağı muhtemelen Seyyid Kutub'tur. Zira Kutub'un Kur'an ve İslam anlayışına göre de çağdaş toplumsal düzen düpedüz cahiliye düzeni olduğu için, Müslüman araştırmacıların faiz, sigorta, nüfus planlaması gibi güncel sorunlarla uğraşmaları ve bütün bu sorunlara ilişkin fetva taleplerini karşılamaya çalışmaları abesle iştigaldir. Bugün yapılması gereken iş, toplumun güncel sorunlarına naslardan çözümler üretmek değil, naslardaki hükümlerin tam anlamıyla uygulanabileceği bir toplum inşa etmektir.[17]

Söylemin Temel İddiaları

Kur'ancı-Mealci söyleme göre İslam onca çeşnisine rağmen tek hakikatlidir ve bu hakikatin yegâne kaynağı Kur'an'dır. Bu temel kabulden iki önemli sonuç çıkmaktadır: İlki, İslam'da Kur'an'dan başka bir kaynak kabul etmemek; ikincisi ise ilkinin muktezası olarak İslam'ın on beş asırlık ilmî ve kültürel birikimini (geleneği) reddedip salt Kur'an metniyle yetinmek. Bu görüş *Kalem*'de yayımlanan bir makalede şöyle formüle edilmiştir:

> Bir yanda modernizmin diğer yanda tarih ve geleneğin getirdiği akıl ve yaşam karışıklığı içinde vahyin pırıltısını görebilen bir avuç insanın yapabileceği şey, din adına ve fakat Kur'an'a dayanmayan her şeyi inkâr edip yeniden ve Kur'an'dan başlamak olacaktır.[18]

İslam'ın tek kaynaklı bir din olduğunu söylemek, "Kur'an'da Müslümanlar için gerekli olan her şey vardır; dolayısıyla Kur'an dışındaki her şey zaittir" demekle eşdeğerdir. Ancak Mealci söylemin "Kur'an'da her şey vardır" iddiası, mutasavvıfların ve bilhassa ilmî/bilimselci tefsir meraklılarının Kur'an'da mevcut olduğuna inandıkları "her şey"den çok farklıdır. Şöyle ki, Mealci söyleme göre Kur'an'da her şeyin mevcut olması, Müslümanların sağlıklı bir dinî-ahlâkî kimlik oluşturmak için ihtiyaç duydukları şeylerden ibarettir. Bu itibarla, Hz. Musa'ya ve Hz. Muhammed'e gönderilen vahiylerde her şeyin etraflıca açıklandığını bildiren 6.En'âm 154 ve 11.Hûd 1. ayetler, söz

17 Bkz. Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, çev. Salih Uçan ve dğr., İstanbul 1991, VI. 279-289.

18 Lütfi Altınsu, "Ne yapmak "İstedik", *Kalem*, sayı: 19-24, s. 18.

konusu vahiylerin gerekli gereksiz teferruatla meşbu olmasını değil, hidayet için gerekli olan tüm mesajların mevcut olmasını ifade eder.[19]

Yeri gelmişken, Kur'ancı-Mealci söylemin ilâhî kelamın anlam ve kavram dünyasında kaos yaratan batınî ve işarî yorum geleneklerine çok soğuk baktıklarını ve bu konuda sağlıklı bir anlayışa sahip olduklarını belirtmek gerekir. Çünkü Kur'an'ın biri zâhir diğeri bâtın olmak üzere iki ayrı anlam boyutunun bulunduğu, zâhirin kabuk, bâtının öz olduğu gibi iddialar üzerine inşa edilen bâtınî ve işârî yorum anlayışları, aslında Allah'ı konuşmadığı şeyler hakkında konuşturmak suretiyle yeni Kur'an'lar üretmiş olmaktadır:

> Bazı gruplar da Kur'an'ı zahiri ve Batıni diye ayırıp, kimisi zahiri yönünü kimisi de batınî yönünü ele almış, İslam'ın ve Kur'an'ın yanlış anlaşılmasında etkin bir rol oynamışlardır. Bunlar Bâtıniyye ve Sufiyye ekolleridir. Bu iki ekol işlerine gelen her yerde ayetleri tevil ederek, Kur'an'ın bahsetmediği birçok problemleri de ona bağlamaktadırlar.[20]

Mealci söyleme göre ilmî (bilimselci) tefsir de Kur'an'ı temel hedefinden saptırıcı bir işleve sahiptir. Dahası, sözde ilmî tefsir marifetiyle Allah kelamını yüceltmek adına modern çağdaki teknolojik buluşların onbeş asır önce nazil olan Kur'an metninde içerildiğini ileri sürmek, aslında son birkaç yüzyılda hızla gelişen ve böylece İslam dünyasına teknik ve siyasi açıdan çok önemli bir fark atan Batı uygarlığının kimi Müslümanların zihinlerinde yarattığı bir travma, bir aşağılık duygusu, bir kompleks, bir apolojidir. Böyle bir tefsir anlayışını müdellel kılmak için Allah'ın sınırsız ilminden söz eden ayetleri Nazm-ı celîl'e hamletmek ise metnin hermenötik imkânlarını istismar etmekten başka bir şey değildir:

> İnsanlara hidayet olsun için gönderilen Yüce Kitabımız Kur'an Kerim'de eşya ile ilgili her bilgiyi, bilimsel tüm ipuçlarını, matematik, fizik, astronomi vs. kanunlarını aramak hatta var olduğunu iddia etmek, iddialarla ilgili ayetleri gösterebilmek kaygısıyla

19 Mehmet Akif Ersin, "Kur'an'ın 'Beyan'a İhtiyacı Var mı?", *Kalem*, sayı: 3, Mart 1988, s. 6-7.

20 Zübeyir Bulut, "Kur'an'ın Okunmasına Dair", *Kalem*, sayı: 2, Şubat 1988, s. 16.

ayetlere gerçek anlamının dışında bir anlam yüklemeye kalkışmak Kur'an'ın hidayet özelliğinin yok olmasına, en azından göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Batının teknolojik gücü karşısında aşağılık kompleksine kapılan kişilerce, "bizim dinimiz çağdaş bir dindir, bütün bilimsel buluşlara açıktır. Batılıların bugün ulaştığı bu sonuçlar bizim yüce kitabımız Kur'an'ı Kerim'de bin beş yüz yıl önce açıklanmıştır. Biz onlardan daha ilerdeyiz, daha üstünüz" gibi bir mantığın sonucu olarak Kur'an hidayet kitabı olmaktan çıkarılıp bilimsel bulgularla dolu, teknoloji harikası bir kitab haline indirgenmektedir. Ki ömürlerinde bir kere baştan sona anlayarak Kur'an okuyan herkes Kur'an'ın, bilimsel ve her şeyi içine almak gibi bir iddiasının olmadığını fark ederler.[21]

Bilimselci tefsire yönelik bu haklı itirazlarından hareketle denebilir ki Kur'ancı-Mealci söylem farkında olarak veya olmayarak bu konuda Şâtıbî (ö. 790/1388) çizgisini benimsemiş, daha genel çerçevede ise, hidayet kavramına yapılan vurgudan da anlaşılacağı gibi, Muhammed Abduh ve bilhassa Reşid Rıza'nın neo-selefiliğine oldukça yakın bir çizgide durmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte, söylemin "Kur'an şâfi ve kâfi bir kaynaktır" iddiası geleneğin reddedilmesi sonucunu doğurmuştur.

Gelenekle ilgili görüşlerinin ayrıntısına geçmeden önce, "Kur'an İslamcılığı" şeklinde de nitelendirilebilecek bu anlayışın yakın geçmişte Yaşar Nuri Öztürk tarafından da hararetle savunulduğunu belirtmek gerekir. "Televangelik vaizlik"in Türkiye'deki en iyi temsilini yapan ve başarısının büyük kısmını İslamcılığın metin-merkezci kitabi yorumunun bütün birikimini tüketerek İslamcılardan farklı şeyler ima edebilme yeteneğine borçlu olan Y.N. Öztürk, Türkiye'nin tartışmasız en güçlü sembolik sermayesi olan Kur'an'a vurgusu ve aynı zamanda parantezsiz bir meal(!) sahibi olması bakımından her ne kadar Kur'ancı-Mealci söyleme yakın bir çizgide konumlanmış gözükse de İslamcıların siyasal pozisyonlarını tahrip etme gibi bir hedefe yönelmiş olmasından ötürü çok farklı bir kulvarda koşmuştur. Ayrıca her iki söylemin hedef kitlelerinde de ciddi bir farklılık söz konusudur.

21 Mehmet Y. Soyalan, "Kur'an'da Her Şey Yazılıdır Öyle mi?", *Kalem*, sayı 10-11, Ekim-Kasım 1988, s. 12.

Şöyle ki Kur'ancı-Mealci söylem, gelenek engelinden dolayı Kur'an'la sahici bir ilişki kuramamış olduklarına inanan ve belki de ekseriyeti garibanlar sınıfına mensup insanlara hitap ederken Y.N. Öztürk, Kur'an'la ilişki kurmak istedikleri halde kendi sınıfsal veya statü ayrıcalıklarına münasip bir hitap arayan kesimleri buyur edici bir jargonla konuşmuştur. Bununla birlikte, Y.N. Öztürk gerek kendisine televangelik vaizlik imkânı bahşedilmesinden, gerekse vaizlik görevini çok iyi ifa etmesinden ötürü Kur'an'ın daha fazla okunmasına Mealci söylemden çok daha büyük bir katkı yapmıştır. Lakin, Kur'an okumasının siyasal sonuçlarını gerilim kaynağı haline getirmesi siyasi hermenötik açısından kayda değer bir durum olmuştur.[22]

Esasında hem Kur'ancı-Mealci zevatın hem de Y.N. Öztürk'ün Kur'an'a dönüş söylemleri özgün bir hüviyete sahip değildir. Çünkü bu söylemin belki de en özgün ve orijinal şeklini 20. yüzyılın başlarında Hint alt kıtasında *Ehlü'z-Zikr ve'l-Kur'ân* veya kısaca *el-Kur'âniyyûn* (Kur'ancılar) ismiyle ortaya çıkan ekolde görmek mümkündür. Hint İslam modernistlerinin öncüsü Seyyid Ahmed Han'ın fikirlerinden etkilenen bu ekolün kurucusu Abdullah Çekralevî'ye göre Kur'an her yönden eksiksiz bir kitaptır; dolayısıyla dinî konulara ilişkin farz, nafile ve ibaha türünden her şey onda mevcuttur. Bütün bir İslam dünyasını kuşatan çok yönlü geri kalmışlık badiresini aşma iddiasıyla ortaya çıkan ve fakat pratikte sağlam temellere dayanan radikal bir çözüm önerisi sunmak yerine dinin taabbudi boyutunu reforme etme ve bu çerçevede gereksiz fıkhî tadilatlar yapma yoluna giden bu ekolün bir diğer temsilcisi Meşrikî de "*Biz Kur'an'ı öğüt alınsın diye kolaylaştırdık*" (54. Kamer 17, 22, 32, 40) mealindeki bir dizi ayeti de delil göstererek, Kur'an'ın anlaşılması çok kolay bir kitap olduğunu -ki bu düşünce birazdan gösterileceği üzere Türkiye'deki Kur'ancılar tarafından da hararetle savunulmuştur-, onu anlamayı mümkün kılacak yolun da iman, basiret ve özgür bir düşünceye sahip olmaktan geçtiğini söylemiştir. Tıpkı Türkiye'deki Kur'ancılar gibi başta hadis ve sünnet olmak üzere geleneğin tasfiye edilmesi gerek-

22 Bu konuyla ilgili geniş değerlendirme için bkz. Yasin Aktay, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü", *İslâmcılık*, s. 390-391.

tiği fikrini savunan bu ekol, ister istemez İslam'la ilgili her şeyi Kur'an'dan istihraç etmeye çalışmış ve bu anlayış zorunlu olarak sınır tanımaz bir yorum özgürlüğüne yol açmıştır. O kadar ki, Allah'ın melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kıldığından söz eden ayet,[23] "Buradaki *ecniha* kelimesi bazı ahmakların zannettikleri gibi, kanatlar anlamında değil, rekât manasındadır. İkişer, üçer, dörder kelimeleri de rekâtların sayısını belirtmektedir" şeklinde yorumlanabilmiştir.[24]

Kur'an'dan başka kaynağa ihtiyaç olmadığı fikrinden ne denli ilginç yorumlar türediğini görmek bakımından Ehl-i Kur'an ekolünün bilhassa namaz ve namazın eda keyfiyetiyle -ki Mealci zevatın salt Kur'an metninden hareketle bu meseleye nasıl bir çözüm getirdiği meçhulümüzdür- ilgili şu görüşleri de kayda değer niteliktedir:

> Farz namazları beş vakte bölünmüş zaman dilimlerinde kılma zorunluluğu yoktur. Kaldı ki salât kelimesi Kur'an'da bilindik anlamda namaza delalet etmez. Allah'ın salâtı emretme amacı ilk nesil Müslümanları eğitmektir. Daha açıkçası, 29. Ankebut 45. ayette de bildirildiği üzere salâtın temel gayesi çirkin davranışlardan, kötülüklerden alıkoymaktır. Bu itibarla salât amaç değil araçtır. Öte yandan, namazın edasında şekil önemli değildir. Namaz salt kıyamda da eda edilebilir. Dolayısıyla secdesiz ve rükûsuz bir namaz pekâlâ makbul ve muteberdir. Kısacası, bir Müslüman namazı ne şekilde kılmaktan hoşlanıyorsa o şekilde kılabilir. Son olarak, namaz beş vakit değil iki veya üç vakittir.[25]

Namaz konusundaki bu ilginç görüşlere muhtemelen sempatiyle bakan Kur'ancı-Mealci söylemin bir diğer iddiasına göre de Müslümanların tarih boyunca sayısız ihtilafa düşmeleri, Kur'an'ın yeterli görülmemiş olmasındandır. Kur'an'ın getirdikleriyle iktifa edilmemesi, dinde ikinci, üçüncü, dördüncü kaynakların da gerekli olduğu yönünde yanlış bir anlayışın doğmasına yol açmış ve tarihsel süreçte genel kabul gören bu anlayış insanları Kur'an'ın tek başına anlaşılmaya-

23 35.Fâtır 1.

24 Ehl-i Kur'an hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülhamit Birışık, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul, 2001, s. 317-395.

25 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara, 2005, s. 153-157; J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara, 1994, s. 100-102.

çağı, anlaşılabilmesi için diğer kaynaklara başvurulması gerektiği şeklinde ikinci bir yanlış anlayışa sevk etmiştir.[26]

Kalem'deki muhtelif yazılarda farklı ifade biçimleriyle tekrarlanan bu görüşler, gerek bireysel gerek toplumsal düzeyde otantik bir İslamî düşüncenin teşekkülü için vahyin nüzul dönemiyle çağdaş Müslümanlar arasındaki on beş asırlık geleneğin tasfiye edilmesi gerektiğini salık vermektedir. Hemen belirtelim ki burada sözü edilen gelenek, İslam'ın tarihsel formasyonunun tümüne şamildir. Çünkü Mealci söyleme göre on beş asırlık tarihsel tecrübe aslında Kur'an'dan uzaklaşma tarihidir. Öyle ki Hz. Peygamber'in vefatının ardından eski câhilî anlayışlar Kur'an'dan alınan temalarla süslenerek yeniden ihya edilmeye başlanmıştır. Bu arada İslam âleminin coğrafi ve siyasi alanlarda genişlemesine paralel olarak Müslümanların kültürel dünyası da asıl kaynaktan kopuşa yol açan birtakım değişim ve dönüşümlere sahne olmuştur. Daha açıkçası, Kur'an'dan uzaklaşma sürecinin başladığı günden itibaren İslam dünyasında bidat ve hurafeler yaygınlık kazanmıştır. Osmanlı'ya gelindiğinde ise Kur'anî açıdan olay zaten bitmiştir. Devlet, tarikatlar vasıtasıyla hurafe ağırlıklı dinî kültürün yaygınlaşmasını desteklemiştir.[27]

Mealci söylemin bu tür iddiaları içeren gelenek eleştirisinden tefsir, kelam, fıkıh, tasavvuf ve dolayısıyla bütün müesses yapılar nasibini almış olmakla birlikte, en ağır fatura hadis ve sünnete kesilmiştir. Bu bağlamda, hadislerin Kur'an'dan bağımsız bir teşri kaynağı olarak görülmesi, Hz. Peygamber'e Kur'an dışında vahiy geldiğine inanılması kıyasıya eleştirilmiştir. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in uygulamalarının bizim için en iyi örnek olduğuna da işaret edilmiş ve fakat bu örnekliğin nasıl ya da hangi yolla hayata aktarılacağı hususunda bir yöntem önerilmemiştir.[28] Netice itibariy-

26 Mehmet Y. Soyalan, "Kur'an'ın Gerekliliği ve Yeterliliği Üzerine", *Kalem*, sayı: 9, Eylül 1988, s. 6-7.

27 Süleyman Kalkan, "Kur'ânî İzler", *Kalem*, sayı: 12, Aralık-1988, s. 1.

28 Bkz. Mehmet Y. Soyalan, "Hikmet Üzerine Farklı Bir yaklaşım (1)", *Kalem*, sayı: 12, Aralık 1988, s. 7-8; a. mlf., "Hikmet Üzerine Farklı Bir yaklaşım (2)", *Kalem*, sayı: 12, Aralık 1989; s. 7-9, 15; Mehmet Akif Ersin, "İlmin Kaynağı Üzerine", *Kalem*, sayı: 1, Ocak 1988, s. 10-11.

le, Hz. Peygamber'e "postacılık" denebilecek bir rol biçilmesi, Kur'ancı söyleme sıcak bakan M. Sait Çekmegil tarafından dahi kabul edilemez bulunmuş ve bu zat, "Biraz Daha Dikkat!" başlıklı yazısında şunları söyleme ihtiyacını duymuştur:

> Şu husus temelde önemlidir: S. Kalkan kardeşimiz, "Kur'an, İslâm davasını resulün kişiliğine bağımlı olmadığını vurgulamaktadır" diyor. (Kalem, 17-17 başyazı). Ne demek isteniyor? Evet, hak din Allah'ındır. Resuller onun mübelliğidir. Ancak bu mübelliğleri getirdikleri vahyî verilerden ayırarak mütalaa etmek mümkün görülmemektedir (...) Bizlere kadar mütevatiren erişen muhkem Resul uygulamaları olmasaydı, temel ibadetlerdeki beraberliği nasıl sağlardık. Resul'de İslam'ı yaşamak isteyenlere güzel örnekler vardır. O büyük bir karakter sahibidir. Bu güzel örneği göz ardı ederek, Kur'an'da mücmel olarak bulunan bir hayat nizamını nasıl yaşayabilirdik.
>
> Allah'a ve Resulüne iftira eden zalim hurafecilerin kalıntılarına karşı çıkmak ve Resul adına uydurulan bir sürü mevzuattan nefret etmek, müminlerin hem hakkı ve hem şerefidir. Fakat bu hakkı korumak gibi aziz bir gayret adına Kur'an'ın Resul ile bağımlılığını görmemek doğru bulunmamaktadır. Bu tespitlerimize inşallah siz de katılıyorsunuzdur.[29]

Mealci söylemin geleneği hedef alan eleştirilerinden biri de avam-ı nâsın Kur'an telakkisiyle ilgilidir. Takdir edileceği üzere Kur'an, yol göstericilik misyonunu ancak mesajının anlaşılmasıyla gerçekleştirebilir. Mana ve mesajı anlaşılmayan bir kitabın Müslümanlara rehberlik etmesini beklemek anlamsızdır. Ne var ki günümüz toplumunda eskiye dayanan çok yanlış bir Kur'an anlayışı vardır. Bu geleneksel anlayışa göre,

> Kur'an herkes tarafından anlaşılamaz. Anlamadan okumak da sevaptır ve hatta hiç okumadan evde bulundurmak bile sevaptır. Bu sevaplar da rakamlarla ifade edilmektedir. Bütün bunlardan öte işin en vahim boyutu bu iddiaların Kur'ânî bir temeli olmadığı halde Peygamberden (s) haberlerle delillendirilmeye yani açıkça Kur'an'a rağmen Peygambere (s) iftira edilmektedir.[30]

Hâlbuki Kur'an herkes tarafından anlaşılabilir bir kitaptır. Nitekim özellikle Kamer suresindeki bir dizi ayette de Kur'an'ın öğüt almak isteyenler için kolay anlaşılır bir hitap/

29 M. Sait Çekmegil, "Biraz Daha Dikkat", *Kalem*, sayı: 19-24, Ağustos-Aralık 1989, s. 2-3.

30 Ramazan Yelken, "Anlamadan Kur'an Okumak", *Kalem*, sayı: 3, Mart-1988, s. 13.

kitap kılındığı beyan edilmiştir. Mealci söylemin "Kur'an herkes tarafından anlaşılabilir" iddiası, muhkem-müteşabih, nasih-mensuh yahut ayetlerdeki belagat incelikleri, haberî sıfatlarla ilgili ayetlerin tevili gibi konulardan öte hidayet ya da iman ve salih amellerle müzeyyen bir kimlik inşasına yönelik mesajların anlaşılmasıyla ilgili olsa gerektir. Kur'an'ı bu yönüyle anlamak için Arapça bilmek gerekli değildir. Tabiatıyla, "Arapça bilmeden Kur'an anlaşılmaz" şeklinde bir mazeret geçerli değildir. Her Müslüman, kendisi için hayati önemi haiz mesajlar taşıyan Kur'an'ı -Arapça bilmese de- "sıhhatli bulduğu çevirilerden" rahatlıkla öğrenebilir.[31] Öte yandan,

> Kur'an'ı gereği gibi okumak tecvitle, kıraatle ya da makamla okumak değildir. Ve anlamadan ömür boyu ısrarla böyle okumanın Allah katında pek değeri yoktur. Zaten Kur'an bu çeşit okuma hakkında hiçbir haber vermemiştir. Aksi takdirde dilinde rahatsızlık olan ya da sesi güzel olmayan Müslümanların suçu nedir? Onlar niye harf başına on sevap eksik alacaklardır(?) Hele Kur'an'ı hiç okumadan evde saklamanın Allah katında hiçbir değeri olmadığı gibi, böyle bir davranış biçimi aşağıdaki ayetin muhatabı olmaktadır: 'Tevrat'ta yükümlü kılındıkları halde, bu yükümlülüğü yerine getirmeyenlerin örneği Kitaplar yüklü eşek gibidir' (62/5)[32]

Kur'ancı-Mealci söyleme göre günümüz Müslümanlarının en temel sorunlarından biri Kur'an'la sağlıklı ve sahici bir ilişki kuramamalarıdır. Müslümanlar bu yönüyle Ehl-i Kitab'ın vahiy karşısında sergiledikleri olumsuz, duyarsız, lakayt tutuma benzer bir tutum içindedirler. "Kitap ehlinin [vahyi] bozarak oluşturdukları apayrı dine karşı elimizde Kur'an sapasağlam ve korunmuş olarak mevcut olmasına rağmen Kur'an'ın yanlış anlaşılması sonucu oluşan katı gelenekçilik ve körü körüne taklitçiliğe dayanan bir yapı vardır. Kitap ehlinin göz ardı edip (arkaya atıp) onu gereği gibi okumamaları şeklinde belirginleşen tavır, günümüz Müslümanlarında, 'Önceki âlimler her şeyi hallettiler; zaten Kur'an'ı herkes anlayamaz' şeklinde ifadesini bulmuştur. Oysa Kur'an birçok ayetiyle bu görüşleri reddetmektedir: 'Andolsun biz bu Kur'an'ı öğüt almak için kolaylaştırdık. Öğüt alan yok mudur?' (54/17-22-32-40). Kur'an

31 Yelken, "Anlamadan Kur'an Okumak", *Kalem*, sayı: 3, s. 14.
32 Yelken, "Anlamadan Kur'an Okumak", *Kalem*, sayı: 3, s. 14.

bugün cehalet içerisindeki insanların elinde, içinde ne olduğu bilinmeden çeşitli makamlarla özel günlerde ölülere okunan (...diri olanları uyarsın... 36/70) kuru bir tapınma aracı ya da art niyetli kimselerin elinde para ile satılan bir sihir aracı olmuştur. Bu duruma dur demeleri gereken ve Kur'an'ı bildikleri iddia edilen çeşitli cemaatlerin önderleri durumundaki âlimler(!) ise Kur'an'a öğüt ve uyarı kitabı olarak değil geçitli hüküm ayetleri için ihtiyaç duyduklarında müracaat ettikleri bir fıkıh kitabı gibi bakmaktadırlar. (Tıpkı o bölücülere indirdiğimiz gibi! Onlar ki Kur'an'ı bölük bölük ettiler. (15/90-91)."[33]

Burada bir ara söz olarak şunu kaydedelim ki Kur'an'ın öğüt alınsın, anlaşılsın diye gönderildiği kuşkusuz doğrudur. Onu anlamaktan maksat da hayatın içine katmaktır. Bunun için Arapça ve/veya tefsir uzmanı olmak gerekmediği, Kur'an'ın bizden istediklerini anlayıp kavramak için samimiyet ve sağduyunun yeterli olduğu, keza, Kur'an'ı gereği gibi okumanın tecvidle okumak olmadığı fikri de kuşkusuz doğrudur. Ancak sahih bir Kur'an telakkisi oluşturmak adına geleneksel inanç kalıpları içinde Mushaf'a gösterilen hürmetin bu denli yerilmesi yanlıştır. Her şeyden önce, Mushaf'ın asırlar boyu Müslümanlarca atlastan kumaşlara sarılıp evlerin en mutena köşelerinde muhafaza edilmesi, onun mübarek bir metin olarak telakki edilmesinin bir göstergesidir.

Kur'ancı-Mealci söylemin bu noktadaki hassasiyeti Merhum Akif'in, "Ya açar Nazm-ı celilin bakarız yaprağına/Yahut üfler geçeriz bir ölünün toprağına/İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkıyla bilin/Ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için" dizelerini hatırlatmaktadır. Ancak hemen belirtelim ki Kur'an'ı salt ölünün toprağına okunan bir metin olarak görmek ile teberrüken ölünün ruhuna da okunan bir metin olarak görmek arasında dağlar kadar fark vardır. Doğrusu, İsmail Kara'nın da belirttiği gibi, "ahirete ve ruhun berhayat olduğuna, ebediyete inanan bir zihin için Kur'an'ı dirinin yüzüne üflemekle ölünün toprağına 'üflemek' arasında mahiyet

33 Ramazan Yelken, "İnananlar İçin Hâla Vakit Gelmedi mi?", *Kalem Düşünce ve Kültür Dergisi*, sayı: 1, Ocak 1988, s. 15.

farkından ziyade derece farkı olmalıdır".[34] Kaldı ki dinî tecrübede gerekçelendirme ve/veya temellendirmeden ziyade teslimiyet, dolayısıyla akıldan ziyade duygu hâkimdir. Ayrıca din salt kurallardan, emirler ve yasaklardan müteşekkil olmadığı gibi, dinî alandaki motiflerin rengi de salt siyah ve beyazdan ibaret değildir. Hülasa, dini sözüm ona Kur'anileştirmek adına gelenekteki her şeyi bidat ve hurafe olarak addetmek, Vehhabiliğe yol vermekten başka bir şey olmasa gerektir.

Mealci söyleme göre Kur'an'ın doğru anlaşılmasına engel teşkil eden unsurlardan biri de klasik tefsirlerdeki gerekli gereksiz bilgiler ve bilhassa İsrâilî rivayetlerdir. Bu tür rivayetler Kur'an'ın anlaşılmasından çok, anlaşılmamasına katkı sağlamaktadır. Bu itibarla, Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde klasik tefsirlerdeki rivayet malzemesine başvurmak gerekli değildir ve hatta bunun çok sakıncalı olduğu bile söylenebilir. Çünkü söz konusu tefsirlerdeki birçok rivayet, Allah ve elçileri hakkında yalan beyanlar ve iftiralarla doludur. Örneğin, 38. Sâd 21-25. ayetlerin tefsirine ilişkin bir dizi rivayete göre Hz. Davud, Uriyâ'nın karısına aşık olmuş, bir hileye başvurarak kadının kocasını öldürtmüş ve sonunda o kadınla evlenmiştir. Bunun üzerine birbirinden davacı iki insan şeklinde iki melek gönderilmiş, bunlar söz konusu kıssayı naklederek Davud'un suçlu olduğunu ima etmişler, Davud da 99 karısı olduğu halde Uriyâ'nın karısına göz dikmesi ve o adamı bir şekilde ortadan kaldırdıktan sonra karısıyla evlenmesi hasebiyle büyük bir günah işlemiş ve daha sonra tövbe etmiştir.[35]

Kıssayı bu rivayetler ışığında yorumlamak, Mealci söyleme göre İsrailiyat temelli tefsir yapmaktır. Kur'an'ı doğru anlama çabasında böyle bir tefsir anlayışından yararlanmak olanaksızdır. Peki, söz konusu ayetlerdeki iki hasmın kıssasının hemen ardından zikredilen, *"Dâvud kendisini sınadığımızı anladı. Rabbinden af diledi; secdeye kapanıp Allah'a yöneldi"* (38. Sâd 24) mealindeki ifadeler nasıl anlaşılmalıdır? Kur'an'ın başka bir yerinde Davud'un neyle sınandığı ve niçin Allah'tan

34 İsmail Kara, "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *İslâmcılık*, s. 34-35.

35 Bkz. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut, 1999, X. 570-574.

af dilediği hususu tasrih edilmediğine göre mezkûr ifadelere nasıl bir açıklama getirilmelidir?

İlginçtir, Mealci söylem, diğer birçok sure ve ayetin tefsirinde olduğu gibi burada da "Kur'an bize yeter" iddiasının hilafına bir tutum sergilemekte ve bu bağlamda gelenekteki başka bir yoruma, diğer bir deyişle, kendi fikriyatına uygun düşen yoruma başvurmaktadır. Buna göre Davud sadece davacıyı dinleyip hüküm vermiş, davalıyı dinlememiş, daha sonra bu tutumunun yanlış olduğunu düşünerek tövbe etmiştir. Sonuç olarak, söz konusu kıssa Davud'un günah işlediğine değil, efdal ya da evla olanı yapmadığına işaret etmektedir.[36]

Bizce pek tatminkâr gözükmeyen bu tenzihçi yorum her ne kadar Seyyid Kutub'dan nakledilmiş olsa da[37] esas itibariyle klasik dönem müfessirlere, dolayısıyla geleneğe aittir.[38] Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da Kur'an'da Hz. Peygamber ve diğer bazı peygamberlerin hatalarından söz edilmiş olmasına rağmen, Mealci söylemin nübüvvet ve ismet konusunda Sünnî gelenekteki hâkim görüşü benimsemiş olmasıdır. İlk bakışta tuhaf gözüken bu durum Mealci söylemin tarihten ve gelenekten müstağni kalınarak da Kur'an'ı anlamanın mümkün olduğu iddiasından yola çıktığını ve fakat bu yolculuğun yine tarihe dönüşle son bulduğunu göstermektedir. Öte yandan, Mealci söylemdeki İsrâiliyat karşıtlığı İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kesir (ö. 774/1373), Reşid Rıza ve Seyyid Kutub gibi müfessirlerin selefi çizgisini yansıtmaktadır. Ancak burada şunu belirtelim ki tefsirde İsrâiliyat konusunda son derece titiz ve tavizsiz tutumuyla tanınan Reşid Rıza bile kimi ayetlerin yorumunda klasik tefsirlerdeki rivayetlerin yanlış bilgiler içerdiğini göstermek maksadıyla Eski Ahit metninden nakillerde bulunmuş;[39] yani o da tarih ve rivayet kültüründen müstağni kalamamıştır.

36 Bkz. Osman Berber. "İsrailiyattan Kalkarak Tefsir Yazmak", *Kalem*, sayı: 2, Şubat1988, s. 14.

37 Bkz. Berber, "İsrailiyattan Kalkarak Tefsir Yazmak", *Kalem*, sayı: 2, Şubat-1988, s. 15.

38 Bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut, 2004, XXV. 169.

39 Mesela bkz. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut, 1999, VI. 275-276.

Söylemin Açmazları

Kur'ancı-Mealci söylemin bir dizi açmazı vardır. Evvela, Kur'an'ı her okuyanın ihtiyacına cevap vermesini mümkün kılan bir okuma biçimini önermesi çok ciddi bir problem olarak kaydedilmelidir. Çünkü böyle bir okuma biçimini salık vermek, mana ve mesaj yönünden yeni Kur'an'lar üretilmesine yol vermenin yanında Kur'an metninin korunmuşluğundan söz edilmesini de bir bakıma anlamsız kılmaktadır. Şüphesiz, böyle bir okuma biçimi anlamın salt metinde içkin olduğu yanılgısının bir ürünü olması hasebiyle hem Kur'an'ın bize ne söylediğini geleneğin bahşettiği bağlamlar yardımıyla anladığımız gerçeğini görememek yahut göz ardı etmek gibi bir illetle maluldür, hem de son derece anakronik yorumlara yol vermesi mukadderdir. Örneğin, gerek söz dizimindeki vecizlikten gerekse sibaktaki ayetlerle irtibatlı gözükmemesinden dolayı tatminkar bir anlam takdirinde bulunulması gerçekten çok zor olan 15.Hicr 90-91. ayetler, Mealci söyleme göre günümüzdeki muhtelif İslami cemaatler ve tarikatların ehl-i dalalet olduğuna işaret etmektedir.[40] Buna göre denebilir ki söz konusu ayetler tüm geleneksel İslâmî anlayışları tevbih ve tehdit etmek için nazil olmuştur(!)

Kur'an'ı maksudunun dışında konuşturdukları gerekçesiyle Bâtınîleri, sûfîleri ve bilimselci tefsir meraklılarını haklı olarak tenkit eden Mealci söylem, anlamı salt metinde aramanın kaçınılmaz kıldığı anakronizmden ötürü kimi ayetleri adı geçen zümrelere rahmet okutacak bir keyfilikle yorumlamıştır. Örneğin, 9.Tevbe 128-129. ayetlerle ilgili bir makalede *resûl, azîz, min enfüsikûm* gibi Kur'an lafızlarından iki ayrı devlet sistemi (merkezi kuvvet sistemi ve maşeri hak sistemi) istihraç edilmiştir. Şöyle ki:

> Min enfüsikûm: İki devlet sisteminden burada da başka bir boyutta bahsedilmektedir. "Sizin içinizden" denilmekle topluluğun içinden ve topluluğun doğal istemiyle çıkan anlaşılır. Bu da Maşeri Hak Sisteminin başka bir tezahürüdür. Tersi minküm denilseydi, merkezin veya merkezi atama söz konusu olurdu. Merkezi atama kuvvete dayanır, diğeri ise kuvvete dayanmayıp doğal talep ile seçilir.[41]

40 Ramazan Yelken, "İnananlar İçin Hâla Vakit Gelmedi mi?", *Kalem*, sayı: 1, Ocak 1988, s. 15.

41 Süleyman Karagülle, "Tevbe Suresi'nin 128. ve 129. ayetlerinin Delâlet Ettiği Manalara Bakış", *Kalem*, sayı: 19-24 Ağustos-Aralık 1989, s. 17.

Hz. Peygamber'in şefkat ve merhametinden, müminlerin üzerine titrediğinden söz eden iki ayetten iki ayrı devlet sistemi üretebilen, üstelik bu üretimi semantik analizlerle tahsil etme başarısını gösteren bir anlayışın bizce ne Bâtınileri ne de sûfileri tenkit etme hakkı vardır. Yine böyle bir anlayışın ne bilimselci tefsir erbabını ne de muhtelif ayetleri fıkhî, kelâmî tartışmalara mesnet kılan ulemayı eleştirme hakkı vardır.

Bu noktada, Mealci söylemin Kur'an metniyle yetinmeyi sınırlı ölçüde de olsa başardığı kabul edilmelidir. Ancak bu başarının aşırı yorum özgürlüğüne imkân tanıdığı da belirtilmelidir. Geleneğin dışlanmasıyla temin edilen bu yorum özgürlüğü, hayatın bütün alanlarını kuşatabilecek bir Kur'an yorumuna ulaşabilmek için, anlam tayininde geleneğin boşalttığı belirleyici konuma kaçınılmaz olarak çağdaş durumu ve çağdaş "ben"in öznelliğini yerleştirmiştir. Bu tecrübenin sonucu, Kur'an'ın korunmuş lafzına çağdaş anlamlar giydirilmesi olmuştur. Bunun anlamı ise düpedüz yeni bir metin inşasıdır. Çağdaş özne tarafından inşa edilen bu yeni metnin, erkeklerin çok eşliliği, hırsız için öngörülen el kesme cezası ve kadının kocası tarafından dövülmesi gibi "sorun çıkaran" unsurları dışlamasının önünde artık bir engel kalmamıştır.[42]

Kur'ancı-Mealci söylem "anlam"ın okuma faaliyeti sırasında ortaya çıkan bir sır olduğu kanaatindedir. Hâlbuki anlam Allah tarafından bir kere kastedilmiştir ve keşfedilmek üzere orada duran bir şeydir. Bunu keşfetmek için de tarihi göz önünde bulundurmak gerekir. Tarihi göz önünde bulunduran okuma çabası, Kur'an'ın ne söylediğini her durumda vermeyi garanti etmese de en azından onun ne söylemediği konusunda bir güvence temin eder. Sözgelişi, tefsirlerdeki rivayet malzemesi 15.Hicr 90-91. ayetlere tatminkar bir anlam takdir etmeyi pek mümkün kılmasa da en azından bu ayetlerin Müslümanlara yönelik bir ikaz ve ihtar içermediğini göstermeye yeter.

Esasen, Kur'an'la yetinmenin Kur'an metniyle yetinmek demek olmadığı, kimi Mealciler tarafından da fark edilmiştir. Nitekim gerek *Kalem* dergisindeki bazı makalelerde ge-

42 Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 79.

rekse M. Ali Baltaşı'nın erken Mekke döneminde nazil olan birkaç sureyle ilgili kısa bir tefsir çalışması niteliğindeki *İlk Mesajlar* adlı eserinde Kur'an'ı doğru anlamak için rivayet malzemesine, dolayısıyla geleneğe başvurmanın lüzumundan bahsedilmiştir. Mesela, Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiği konusuna tahsis edilmiş bir makalede önerilen 10 maddelik yöntemin ilk maddesi şöyle formüle edilmiştir:

> Kur'an'daki surelerin iniş sebepleri ile birlikte, iniş sırasına göre okunması.
>
> Burada önemli gördüğüm bir açıklama yapmak istiyorum: Kur'an okumaktan kastımız, anlamını bilerek okumaktır. Bu birkaç şekilde olabilir. Örneğin Kur'an dilini (Arapça) bilenler doğrudan Kur'an'dan, bilmeyenler kendi dillerine Müslümanlar tarafından yapılmış güvenilir çeviri (meâl)lerden okumalıdırlar. Meal ile çalışanlar birkaç meal ve tefsirden karşılaştırmalı olarak tedrisat yaparlarsa verim daha yüksek olabilir. Ancak bir taraftan da Kur'an dilini (Arapça) öğrenmeye çalışmak, vazgeçilmez bir görev olarak kabul edilmeli ve hemen bu işe başlanmalıdır. Arapça bilenler de Kur'an ile birlikte İslam tarihi, tefsir ve yardımcı olabilecek başka kitapları okumalıdırlar.[43]

Görüldüğü gibi burada Kur'an'ı doğru anlamayı mümkün kılacak bir yöntem önerisi olarak esbâb-ı nüzulden, surelerin nüzul tertibinden, Arapça bilmenin öneminden, meallerin yetersizliğinden, klasik tefsirlere ve İslam tarihiyle ilgili eserlere başvurmak gerektiğinden söz edilmektedir. Oysa başta nüzul sebepleri olmak üzere Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlayan diğer bütün alet ilimleri bize gelenek yoluyla intikal etmiştir. Şu halde, bir taraftan "Kur'an bize yeter" fikrini savunmak, diğer taraftan da Kur'an'ı anlama faaliyetinde tarih ve geleneğe başvurmanın lüzumundan bahsetmek bir bakıma ilkesizlik ve yöntemsizliktir.

Mealci söylemdeki bu ciddi sorunun başka bir varyantı da bir taraftan anlamın sırf metinde içkin olduğu tezine istinaden Kur'an'ı anlamada güvenilir meallerin -ki bu noktada meallere ilişkin güvenilirlik ölçütünün ne olduğu meselesi de ayrı bir tartışma konusudur- yeterli olduğunu söylemek, di-

43 Mustafa Demir, "Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine Bir Giriş Denemesi", *Kalem*, sayı: 5, Mayıs 1988, s. 15.

ğer taraftan da muhtemelen Muhammed Esed'in 80'li yıllarda Türkçeye tercüme edilen meal-tefsirinin önsözündeki bilgilerden mülhem olarak Kur'an'daki kelimeler ve kavramların nüzul dönemindeki anlamlarını bilmek ve hatta Kur'an'ın nazil olduğu dönemin toplumsal ve kültürel kodlarına vakıf olmak gerektiğinden söz etmektir.

"İlkesizlik-yöntemsizlik" diye nitelendirdiğimiz bu sorun, "Kur'an'ın lisânî ve tarihi bağlamlarını bilmek Mealci söylem nazarında aslî değil fer'î bir unsurdur" düşüncesiyle ciddi bir sorun olarak görülmeyebilir. Fakat Kur'ancı-Mealci yazarlara ait şu ifadeler, tarih bilgisinin Kur'an'ı anlama faaliyetinde aslî bir unsur olduğunu belgeler niteliktedir:

> Kur'an'ı tanımak ve anlamak onu Allah'ın istediği anlamda anlamaya ve tanımaya bağlıdır. Kur'an'ı detaylı bir şekilde anlayıp hayata geçirebilmek için, Kur'an dili olan Arapçayı onun iniş dönemindeki şekliyle bilmek de gerekir. Bu gereklilik kelime anlamlarının tarihi seyir içerisinde geçirdiği anlam değişimleriyle yakından ilgilidir (...) Ayrıca, Kur'an'ın iniş dönemini, toplum yapısını, iniş seyrini bilmek de gerekir. Çünkü Kur'an, topluca halka sunulan bir kitap değil, Resulullah'ın bi'setinden vefatına kadar süren 23 yıllık uzun bir dönemde nazil olmuştur.[44]
>
> Kur'an'ı anlamak, O'nu Allah'ın anlatmak istediği anlamda anlamaya bağlıdır. Bu ise, Kur'an'ın indirildiği çağlarda seslendiği insanların anladıkları anlam(lar)ı bilmeyi gerektirir. O halde gerekli olan:
>
> a) Arapçayı onların kullandıkları gibi bilmek,
>
> b) Kur'an'ın iniş sürecindeki ortamı bilmektir.[45]

Görüldüğü gibi en azından kimi Mealciler de ilâhî mesajı bugüne taşımanın öncelikle onu doğru anlamakla mümkün olduğunu, bunun için de vahyin nüzul vasatı hakkında bilgi sahibi olmak gerektiğini kabul etmektedirler. Nitekim Baltaşı'nın *İlk Mesajlar* adlı eserinde yer alan malumatın önemli bir kısmı da Kur'an'ın nazil olduğu dönemle ilgilidir. Örneğin, Kalem suresinin tefsirinde şöyle denilmektedir:

44 Zübeyir Bulut, "Kur'an'ın Okunmasına Dair", *Kalem*, sayı: 2, Şubat 1988, s. 16.

45 M. Ali Baltaşı, *İlk Mesajlar*, Peyam Yayınları, Ankara, trs., [yazarın önsözü].

> Yeminler ve ardından yeminlere bir cevabın gelmesi, ilk dönem Kur'an Sureleri'nin bir özelliğidir. Kur'an, muhataplarına, hiç de yadırgamayacakları, onların yaygın olarak kullandıkları bir üslup ile hitap ediyor... Bu üslubun bir benzeri "seci" olarak o dönemde kullanılıyordu. Seci, şiire çok benzeyen, dizelerden oluşan okuma parçasıdır. Ancak, hece vezni ile her zaman kullanılmaz ve birtakım yemin şekillerini içerir. Çoğu zaman "mecnun-kahin"lerce söylenir.[46]

Belli ki bu bilgiler Kur'an'ın nazil olduğu dönemin Arap kültürü hakkında bilgi veren kaynaklardan tedarik edilmiştir. Nitekim yazar da eserinin sonundaki kaynakçada İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîre*'si, Râğıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108[?]) *el-Müfredât*'ı gibi klasik eserleri zikretmiştir. Bu durum, Kur'an'la yetinmenin sadece lafta kaldığını ispatlamasının yanında anlam arama yolculuğunun tarihe dönüşle son bulduğunu göstermesi bakımından da oldukça manidardır.

Sırası gelmişken, Kur'ancı-Mealci söylemin öncüsü konumundaki kimi insanların klasik kaynaklardan kolayca istifade edebilecek bir ilmî birikime sahip olmadıklarını da belirtmek gerekir. Bu durumu *Kalem* dergisinde yayımlanan birçok makaledeki gelişigüzel dipnotlardan bile teşhis/tespit etmek mümkündür. Sözgelişi, Baltaşı'na ait bir makalede, "Abdurrahman el-Cevzî, Nuzhe el-uyun el-nevazır", "Taberi; Tefsir'ul-Kebir, C.3, s. 118" şeklinde kaydedilen iki dipnottaki[47] gelişigüzellik ve yanlışlık, bizce yazarın klasik kaynakları pek tanımadığını ve hatta bu kaynakları belki de hiç görmediğini ihsas etmektedir. Yazar, gerek makalelerinde gerekse *İlk Mesajlar* adlı eserinde Montgomery Watt, Muhammed Esed ve bilhassa Japon şarkiyatçı Toshihiko Izutsu'nun Kur'an'la ilgili eserlerindeki bilgilerden çokça istifade etmiş ve fakat her nedense bu eserleri kaynak göstermek yerine klasik eserleri zikretmeyi yeğlemiştir. Örneğin, mezkûr eserinde salât, dua, hidayet gibi birçok kavramla ilgili semantik tahlillerin önemli bir kısmı Izutsu'nun *Kur'an'da Allah ve İnsan* adlı eserin İngilizce orijinalinden nakledilmiş olmasına rağmen hiçbir yerde bu esere atıfta bulunulmamış; buna mukabil salât kavramıyla ilgili iza-

46 Baltaşı, *İlk Mesajlar*, s. 81.
47 M. Ali Baltaşı, "Kur'an'ın anlatım yöntemi üzerine", *Kalem*, sayı: 10, Temmuz 1988, S. 11.

hatta Muallâka şairlerinden Antere'nin (ö.m. 614 [?]) bir beyti şahit gösterilmiş ve dipnotta Arapçası zikredilen beytin kaynağı, "Antere, Divan, dize: 16" şeklinde belirtilmiştir. Oysa bu beyit Antere'nin *Dîvân*'ından değil, Izutsu'nun anılan eserinden iktibas edilmiştir.[48]

Sonuç itibariyle, tarih ve gelenekten yalıtılmış bir zihinle Kur'an'dan anlam üretmek Mealci söylem için de pek mümkün olmamıştır. Bilakis, Mealci söylem de bir ayetin veya surenin Mekki mi Medeni mi olduğunu göz önünde bulundurmuş; herhangi bir kelimeye ne anlam verileceği konusunda sözlüğe ve semantiğe başvurmuştur. Hâl böyle iken, Kur'an'ı "güvenilir mealler"le anlamanın mümkün olduğundan söz etmesi, kendi söyleminde ilkesizlik ve/veya yöntemsizlik gibi ciddi bir soruna yol açmıştır. Bütün bunlar bir yana, Kur'an'daki birçok ayette ne söylendiğini mealler vasıtasıyla anlamak muhaldir. Bu gerçeği teyit edecek bir örnek olarak *Kalem* dergisinde yer alan şu çeviri zikredilebilir:

andolsun örttüğü zaman geceye
yarattıklarına andolsun erkek ve dişi olarak
ve yaratılışına andolsun erkek ve dişinin,
gerçekten farklıdır çabalarınız birbirinden sizin
bağış yapar ve ittika eder her kim
ve tasdik eder Hüsna'yı
en kolayı kolaylaştırırız ona (92/Leyl, 1-7)

Peki, muhtemelen Mekki surelerdeki seci hususiyetine mütenasip bir üslup üretme kaygısıyla devrik cümle kalıplarının tercih edildiği bu tasannulu çevirinin imkan ve sınırları dâhilinde 92.Leyl 1-7. ayetlerde ne anlatıldığını anlamak mümkün müdür? Bizce, Kur'an'ın dil ve kavram dünyasına aşina olmayan bir Müslümanın, "ve tasdik eder Hüsna'yı/en kolayı kolaylaştırırız ona" şeklindeki ifadelerden anlam çıkarması pek mümkün gözükmemektedir. Dahası, böyle bir çevirinin Kur'an'la ilk defa tanışan bir insanı, Allah'ın bilmece gibi konuştuğu düşüncesine sevk etmekten başka bir katkısı olmasa gerektir.

48 Baltaşı, *İlk Mesajlar*, s. 59-62. Krş. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul, trs., s. 185-188.

Meallerin özellikle mübtedi düzeyindeki okurlara Kur'an'ı anlama imkânı sunmadığı gerçeği en azından kimi Mealciler tarafından da teslim edildiğinden olsa gerek, *Kalem* dergisinde yayımlanan meal denemeleri aynı zamanda birer tefsir denemesi niteliğindedir. İşte tam bu noktada denebilir ki Kur'an'ı mealler vasıtasıyla anlamanın imkânından söz etmek hiç inandırıcı değildir. Ayrıca unutmamak gerekir ki her meal bir yorumdur. Çünkü yüzlerce ayet iki veya daha fazla manayı mütehammildir. Mesela, 28.Kasas 68. ayet, "*Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer. Onların seçim hakkı yoktur.*"[49] şeklinde tercüme edilebildiği gibi, "*Ve [gerçek şudur:] dilediğini yaratan ve [insanlar için] en iyi olanı seçen senin rabbindir.*"[50] şeklinde de çevirilebilmektedir. Zira "mâ kâne lehümü'l-hıyaratü" ibaresindeki *mâ* nefy edatı olarak kabul edildiğinde, "Onların seçim hakkı yoktur" şeklinde bir mana ortaya çıkmakta, *mâ* harfi "ellezî" manasında bir ilgi zamiri olarak kabul edildiğinde ise, aynı ibare "Allah onlar için en iyi olanı seçer" şeklinde bir mana kazanmaktadır. Allah ayetteki *mâ* harfini hangi anlamda kullandığına dair bir beyanda bulunmadığına göre ilki Ehl-i Sünnet'e, ikincisi Mutezile'ye ait olan her iki yorum da lafza itibar cihetiyle sahih gözükmektedir. Peki, bu ayette ef'âl-i ibâd ve/veya salah-aslah meselesinden mi söz edilmektedir? Yukarıda naklettiğimiz çevirilere bakılırsa ayet tam da bu kelâmî meselelerle ilgili gözükmektedir. Oysa klasik tefsirlere bakıldığında ayetin bu tür meselelerle ilgili olmadığı, bilakis Hz. Muhammed'e nübüvveti layık görmeyen müşriklere, "Onların peygamber seçme hakları yoktur?" şeklinde bir cevap verildiği bilgisine ulaşılmakta,[51] böylece anlamı kurtarmanın ancak tarih ve geleneğe başvurmakla mümkün olduğu gerçeği bir kez daha ortaya çıkmış olmaktadır.

49 Mustafa Hizmetli, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Ankara, 1997.

50 Muhammed Esed'e ait bu çevirinin İnglizce aslı da şöyledir: "AND [thus it is:] thy Sustainer creates whatever He wills; and He chooses [for mankind] whatever is best for them". Muhammad Asad, *The Message of The Qur'Đn*, Dar Al-Andulus, Gibraltar, 1984.

51 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV. 295-296; Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, III. 452.

Değerlendirme ve Sonuç

Mealcilik, Kur'an'a dönüş çağrısındaki ısrarı dikkate alındığında çağdaş İslâmî kökenciliğin bir tezahürü olarak nitelendirilebilir. Kur'an'la yetinmek ve ondan başka bir kaynak kabul etmemek gerektiğine ilişkin vurgusu dikkate alındığında ise Mealcilik söyleminin düpedüz bir köksüzlüğü sonuç verdiği söylenebilir. Bu noktada, Kur'an'la yetinmenin Kur'an metniyle yetinmek anlamına gelmediğini bir kez daha hatırlatmak gerekir. Her şeyden önce, Kur'an tarih dışında değil belli bir tarihsel vasatta nazil olmuştur. Bu nedenle, Kur'an metninin yanı sıra manasının da muhafaza edilebilmesini, dolayısıyla bir Kur'an pasajına zaman ve mekân farkına rağmen aynı mananın verilebilmesini temin eden unsur, mananın metinde mündemiç oluşu değil, taşıyıcılığını geleneğin üstlendiği tarihsel bağlamlara sahip oluşumuzdur.

Kur'an'daki mana ve mesajın geleneğin sunduğu hazır bağlamlardan bağımsız olarak anlaşılması pek mümkün değildir. Bu sebepledir ki Kur'an'ın her okuyana eşit düzeyde hitap etmesi gerektiği fikrinden hareket eden, dolayısıyla bize söz konusu bağlamları veren tarihsel formasyondan özenle kaçınan Kur'ancı-Mealci söylem dahi salt metinle yetinememiştir. Hal böyle iken, on beş asırlık tarihsel tecrübeyi reddetme fikrinden de her nedense vazgeçilmemiştir. Bu durum, sağlıklı bir yol ve yöntem arayışı içinde olmanın sebebiyet verdiği bir fikrî tekâmülsüzlük olarak teşhis edilebilir.

Öte yandan, Kur'ancı-Mealci söylemin bir bakıma gelenekte taş üstünde taş bırakmama azmini yansıtan eleştirel tavrı, her ne kadar som İslam'a ulaşmak gibi sahih bir niyete mebni olsa da asırlar boyu sevadı a'zam nezdinde kutsallık atfedilen birçok dinî değer ve sembolü sırf Kur'ânî olmadığı gerekçesiyle hiçe sayma gibi kötü bir sonuç doğurmuştur. Bu bağlamda, bir yönüyle yaygın Kur'an telakkisine tepki koymak, diğer yönüyle de ilâhî hitabı hayatın içine katmak ve onunla demistifiye edilmiş bir ilişki kurmak adına Kur'an ve meal derslerini fazlaca liberal denebilecek atmosferlerde yapagelmenin hayatı Kur'ânileştirmekten ziyade Kur'an'ın şeyleştirilmesini intaç ettiği söylenebilir. Şeyleştirme dediğimiz husus, bir bakıma iman

ve imancılığın huzurundan aklın huzursuzluğuna geçiş olarak da ifade edilebilir. Aklın huzursuzluğuna geçiş ise, "La ilahe illellah Hak birsün Muhammed(e)n Resulullah" diye iman tazeleyen bir köylünün gönül dünyasındaki huzura ermeyi derin bir hasrete dönüştüren bir durum olarak tavsif edilebilir.

Belki de değiştirilmesi teklif dahi edilemez kutsiyetleri salt Kur'an'a, Kur'an'ı da salt metne indirgemesi ve demistifiye edilmiş bir ilişki kurmak adına bu metni nesneleştirmesi sebebiyledir ki Mealci söylemin Kur'ânî mesaj, Kur'ânî görüş, Kurânî perspektif gibi klişe tabirlerle müzeyyen fikirleri, hariçtekiler nezdinde pek samimi bulunmamıştır. Söylem sahipleri her ne kadar tepkisel olmadıklarını, geleneğe karşı rövanşist bir tavır takınmadıklarını belirtmiş olsalar da geleneksel Kur'an telakkisine çok eleştiriler yöneltmişlerdir. Özünde haklı endişeler taşımakla birlikte saldırgan bir üslupla kendini dışa vuran bu tutum maşeri vicdanda istikrahla karşılanmıştır. Bu yüzden, Mealci söylemin Türkiye'nin yakın geçmişindeki Marksist-Leninist söylemlerin akıbetine uğraması, yani uzun soluklu olamaması, popüler bir destek bulamaması, dolayısıyla kendilerini dinî duyarlılık temelinde tanımlamaya çalışan geniş kitlelere marjinal kalması mukadder olmuştur. Çünkü Müslüman halk, en azından gönül dünyasında başköşeye koyduğu din ve dinî değerleri afyon sayan sözde yerli Marksist-Leninist söylemlere hiç sıcak bakmadığı gibi, İslamî geleneğin hadis, sünnet gibi kutsallarını kıyasıya eleştiren Kur'ancı-Mealci söyleme de sempatiyle yaklaşmamıştır.

Bu ifadelerimiz on beş asırlık geleneğin tümünü ibra etmeye çalıştığımız şeklinde yorumlanmamalıdır. Bilakis gelenekte eleştirilmesi gereken çok şey mevcuttur ve yeri geldiğinde sıkı biçimde eleştirilmelidir. Fakat tadil etmek için eleştirmek başka, tasfiye etmek için eleştirmek başka bir şeydir. Kur'ancı-Mealci söylemin eleştirisi geleneğin büsbütün tasfiyesine yöneliktir. Gelenek tasfiye edilince Kur'an'ın konuşmadığı her şey hakkında konuşma yetkisi çağdaş "ben"in öznelliğine teslim edilmiş olmakta ve belki de "Kur'an'da haram kılınan içki şaraptan ibarettir" gibi son derece cüretkâr yorumlar böyle bir yetki devrinin tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır.

7. MUHAMMED ESED'İN MEAL-TEFSİRİNDEKİ İNTİHALLER ÜZERİNE

Giriş

Bilindiği üzere Muhammed Esed'in *The Message of The Qur'an* (Kur'an Mesajı) adlı meal-tefsiri Türkçeye kazandırıldığı günden itibaren ülkemizde dikkat çekici bir ilgi ve beğeniye mazhar oldu. Bunun yanı sıra birçok ilmî makale ve bildiriye de konu olup muhtelif yönleriyle tenkitlere uğradı. Bizce bu çift yönlü ilginin iki temel sebebi vardı. İlki eserdeki kimi tevil ve tevcihlerin özgün sayılabilecek bir mahiyet arz etmesi, ikincisi ise birçok ayete İslam tefsir geleneğinde yaygın kabul gören yorumlara ters düşen mana takdirlerinde bulunulmuş olmasıydı.

Doğrusu biz de meal çalışmamızda Esed'in eserindeki birçok yorumdan istifade ettik. Ancak yakın zamana kadar söz konusu yorumların bizzat Esed'e ait olduğunu sanıyor ve kendisini hep takdir ve teşekkürle anıyorduk. Ne var ki meal çalışmamız sırasında Ömer Rıza Doğrul'un *Tanrı Buyruğu* (İstanbul, 1947) adlı meal-tefsirini incelerken Kur'an'daki birçok kelime, kavram ve tabire ilişkin tefsir notlarının M. Esed'in aynı kelime ve kavramlarla ilgili izahlarıyla birebir örtüştüğüne tanık olduk.

Mukayeseli incelememiz sırasında şuna da tanık olduk ki Ö. Rıza Doğrul söz konusu tefsir notlarında kimi zaman Mevlana Muhammed Ali isimli bir şahsı kaynak göstermesine karşın Esed aynı lafız ve mana kurgusuna sahip izahlarında hiçbir kaynak göstermiyor; tam tersine kimi zaman, "Bana göre" (To my mind), "Bana öyle geliyor ki" (It seems to me), "Kanaatimce" (I think) gibi ifadeler kullanıyordu. Diğer taraftan Esed, sıkça atıfta bulunduğu Zemahşerî (ö. 538/1143),

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209), Muhammed Abduh (ö. 1905) gibi birçok müfessirin görüşlerini kimi zaman çarpıtarak aktarıyor, tabir caizse, müfessirlerin "ak" dediklerini birçok kez onların dilinden "kara" diye naklediyordu.

İşte bu iki ilginç tespit üzerine ilkin Mevlana (Maulvi) Muhammed Ali Lâhûrî'nin (1874-1951) *The Holy Qur'an* adlı İngilizce meal-tefsiri[1] ile Muhammed Esed'in meal-tefsirini mukayeseli şekilde incelemeye başladık. Diğer taraftan da Esed'in klasik tefsirlerden naklettiği görüşleri Arapça asıllarıyla karşılaştırmayı planladık.

Çalışmamızın ilk aşamasında ulaştığımız sonuç şuydu: Esed eserindeki tefsir notlarının önemli bir kısmını kimi zaman harfi harfine ama daha çok da mana ve mefhum itibariyle M. Ali'nin *The Holy Qur'an* adlı eserinden iktibas etmiş ve fakat tespit edebildiğimiz kadarıyla, "Muhammed Ali, Kur'an tercümesinde..."[2] şeklindeki kısmen müphem bir atfı dışında ne anılan eseri ne de yazarını zikretmişti. Ayrıca, mealinin baş tarafındaki kaynakçada da söz konusu eserin ismine yer vermemişti. Bizce bunun adı düpedüz intihal, yani hırsızlıktı.

Kuşkusuz bu son ifademiz, ispatlanamaması halinde altında kalacağımız bir iddia içermektedir. Ancak bu büyük iddiayı tereddüde mahal kalmayacak şekilde ispatlayacak verilere sahibiz. Bu verileri okuyucunun dikkatine sunmadan önce Esed'in intihallerine maruz kalan Muhammed Ali Lâhûrî ve eseri hakkında kısa bir malumat vermekte fayda görüyoruz.

1 Mevlana Muhammed Ali'nin *The Holy Qur'an* adlı eseri Kâdiyânîlere/Ahmedîlere ait *ahmadiyya.org.* sitesinin ana sayfasındaki İslam bölümünde İngilizce tam metin olarak mevcuttur. Ancak biz bu çalışmada eserin Lahor–1935 tarihli baskısını kullandık. Ayrıca okuyucunun zihninde oluşması muhtemel tereddütleri gidermek için bu eserden kimi zaman harfî harfîne kimi zaman da serbest çeviriyle özet olarak aktardığımız görüşlerin İngilizce metindeki karşılıklarını da dipnotlarda kaydettik.

2 Bkz. Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, Dar Al-Andalus, Gibraltar, 1980, s. 212, [47. not]. Eserin Türkçe tercümesi için bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1996, I. 283, [47. not].

Esed'in İntihal Kaynağı: Mevlana Muhammed Ali Lâhûrî

Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) mezhebinin Lahor kolunun kurucusu olan Mevlana Muhammed Ali Lâhûrî 1874'de Hindistan'ın Pencap bölgesinde Kapurthala eyaletinin Murar köyünde dünyaya geldi. Batı tarzındaki okullarda öğrenim gördü ve 1894'te Lahor'daki Government College'den mezun oldu. 1894'te Lahor İslamia College'a matematik hocası tayin edildi. İngiliz dili ve hukuk alanında yüksek lisansını tamamladı. 1897–1899 yıllarında Lahor Oriental College'a öğretim üyesi oldu. Bir süre avukatlık yaptı; ardından Kâdiyâniliğin lideri Gulâm Ahmed'le yakınlık kurdu. Kâdiyân'a yerleşerek Gulâm Ahmed'in teşvikiyle ilmî çalışmalara başladı. Bir süre onun konuşma ve yazılarını İngilizceye çevirdi. Kâdiyânîler'in ilk sayısı Ocak 1902'de çıkan yayın organı *The Review of Religions* dergisinin editörlüğünü üstlendi. Gulâm Ahmed, 1905'te açıkladığı vasiyetinde kendisinden sonra cemaatini yönetmek üzere teşkil ettiği Sadr-ı Encümen-i Ahmediyye'ye Muhammed Ali'yi de aldı.

Gulâm Ahmed'in halifesi Hakîm Nûreddin'in 1914'te ölümü üzerine ikinci halife seçilen Mirza Beşîrüddîn, Gulâm Ahmed'in peygamberliğine inanmayanları kâfir ilan edince Muhammed Ali bazı arkadaşlarıyla birlikte Kâdiyân'ı terk edip Lahor'a yerleşti. Burada Ahmediyye Encümen-i İşâât-ı İslâm adıyla cemaatin bir şubesini açtı ve ölümüne kadar başkanlığını yaptı. Cemaat faaliyetlerinin büyük bir kısmı Lahor merkezli olarak yürütüldüğü için bu yeni hareketin mensuplarına Lahor Ahmedîleri denildi.

13 Ekim 1951'de Karaçi'de ölen Muhammed Ali, Kâdiyâniliğin Kâdiyân koluna sert eleştiriler yöneltmiş, Ahmedîliğin asıl amacının İslâmiyet'i yaymak olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca, peygamberliğin Hz. Muhammed'le sona erdiğini, Gulâm Ahmed'in peygamber değil müceddit ve mehdi olduğunu söylemiştir.[3] Diğer taraftan Muhammed Ali Hıristiyan misyoner-

3 Bkz. Maulvi Muhammad Ali, *The Holy Qur'an: Containing The Arabic Text with English Translation and Commentary*, Ahmadiyya Anjuman-i Ishâat-i Islam, Lahor-Pencap, 1935, müellifin önsözü, xciv.

lerin İslâm'a yönelik eleştirilerine cevap vermiş, Osmanlılar'a kayıtsız kalan Gulâm Ahmed'in ve sonraki Kâdiyânîler'in aksine Osmanlı hilafetini desteklemiştir.

Geleneksel İslam anlayışını devam ettirmesine rağmen Gulâm Ahmed'in hayatı ve eserlerine aşırı vurgu yapması, modernist görüşlerinde Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ile Batıcılar'ı takip etmesi ve modern bilimin verilerine çok güvenmesi sebebiyle birçok kişinin kendisine tereddütle yaklaştığı Muhammed Ali başta Kur'an ve tefsir olmak üzere hadis, siyer ve İslam tarihi gibi çeşitli alanlarda çok sayıda eser vermiştir.

Kur'an ve tefsirle ilgili en önemli iki eserinden biri *The Holy Qur'an: Translation with Commentary* adını taşıyan ve 20. yüzyılın başlarından itibaren çok sayıda baskısı yapılan (Lahor 1917, 1920, 1935, 1951, 1963; London 1917, 1921) meal-tefsiridir. Bu eser Gulâm Ahmed'in tavsiyesi üzerine hazırlanmıştır. Muhammed Ali, mealdeki tefsir notlarını özetleyip Kur'an metnini çıkarmak suretiyle *Translation of the Holy Qur'an* adıyla eserin yeni bir versiyonunu neşretmiştir. İngilizce dışında diğer birçok Batı diline de çevrilen bu eser bir Müslüman tarafından yapılan ilk tam İngilizce Kur'an meali olarak tanıtılmakla birlikte bu sahada öncelik Muhammed Abdülhakîm Han'ın aynı adla yayımlanan (Karnal, 1905; Patiala, 1905) mealine aittir.[4]

Yeri gelmişken, M. Ali'nin müntesibi bulunduğu Kâdiyânîlik mezhebi ve kurucusu hakkında da kısa bir malumat vermekte fayda görüyoruz. Bu mezhep, kurucusu Mirza Gulâm Ahmed'in (ö. 1908) adına izafetle Mirzâiyye, ortaya çıktığı yere nisbetle Kâdiyâniyye diye anılır. Gulâm Ahmed'in 4 Kasım 1900'de yayımladığı bildiriyle Hz. Peygamber'in ismine işaret etmek üzere Ahmediyye olarak ilan edilmiş, bu tarihten itibaren gerek kendileri gerekse Batılılar bu adı kul-

4 Muhammed Ali'nin hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Azmi Özcan, "Muhammed Ali Lâhûrî", *DİA*, İstanbul, 2005, XXX. 500-502; Ethem Ruhi Fığlalı, *Kâdiyânîlik (Ahmediyye Mezhebi)*, İzmir, 1986, s. 93-95.

lanmışlardır. Müslüman âlimler ise bu adlandırmanın Gulâm Ahmed'in kendisine işaret maksadıyla ihdas edildiği düşüncesiyle Kâdiyâniyye ismini kullanmayı tercih etmişlerdir.

Mezhebin kurucusu Gulâm Ahmed Hindistan'da Pencap eyaletinin Gurdâspur bölgesinde küçük bir kasaba olan Kâdiyân'da 1839 yılında dünyaya geldi. Eğitimine Kur'an, Arapça ve Farsça öğrenmekle başladı. Bir süre Siyâlkut'ta kaldıktan sonra memleketi Kâdiyân'a dönen Gulâm Ahmed burada inzivaya çekildi. Bu süreçte Kur'an, tefsir ve hadis gibi alanlarda çalışmalar yaptı. Yine bu süreçte kendisinin vahiy dediği birtakım sesler duyduğu iddiasını ortaya attı. 1885'te kendisini hicrî 14. yüzyılın müceddidi ilan etti.

Gulâm Ahmed 1891 yılında daha da ileri giderek ilahi vahiy ve ilhamlara mazhar olduğunu ileri sürdü. Aldığı vahiy ve ilhamlara göre Hz. İsa'nın diğer peygamberler gibi doğal bir ölümle öldüğünü, Allah'ın kendisini Hıristiyanlar ve Müslümanların beklediği Mesih ve Mehdi olarak gönderdiğini söyledi. Bu konudaki görüşlerini *Feth-i İslâm*, *Tavzîh-i Merâm* ve *İzâle-i Evhâm* adlı kitaplarında açıklayan Gulâm Ahmed 11 Nisan 1900'de kurban bayramı namazında Arapça bir hutbe okudu. Bu hutbe üzerine taraftarlarından Mevlevî Abdülkerîm onun için "nebi" ve "resul" sıfatlarını kullandı.

Gulâm Ahmed'in 1908'de Lahor'da ölmesinden sonraki süreçte mezhep Kâdiyân Ahmedîleri ve Lahor Ahmedîleri olmak üzere iki ana fırkaya bölündü. Mirzâ Beşîrüddîn Mahmûd Ahmed'in önderliğindeki Kâdiyân grubu Gulâm Ahmed'in peygamberliği ve ona inanmayanların kâfir olduğu iddiasını sürdürdü. Mevlana Muhammed Ali'nin önderliğindeki Lahor Ahmedîleri ise onu sadece bir müceddit ve/veya mehdi olarak nitelendirmek suretiyle daha ılımlı bir anlayışı benimsedi.[5]

5 Ethem Ruhi Fığlalı, "Kâdiyânîlik", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV. 137-139. Mezhep hakkında daha geniş bilgi için Fığlalı'nın *Kâdiyânîlik (Ahmediyye Mezhebi)* adlı eserine bakılmalıdır.

Esed'in Mealindeki Maddi Hatalara İlişkin Bazı Tespitler

Bu başlık altında asıl konumuzu paranteze alarak Esed'in meal-tefsirinin İngilizce orijinali ile Türkçe çevirisinde dikkatimizi çeken bazı maddi hatalara değinmek istiyoruz. Tespitlerimize göre Esed'in meal-tefsirinin orijinalinde bazı ayetlerin çevirisi eksiktir. Mesela, 46.Ahkâf 9. ayette geçen *in ettebiu illâ mâ yûhâ ileyye* (Ben ancak bana vahyedilenlere uyarım) ibaresinin, "I but follow what is revealed to me" şeklinde olması gereken tercümesi Esed'in İngilizce mealinde yoktur. Hâliyle aynı ibarenin Türkçe çeviride de karşılığı yoktur.[6] Yine 46.Ahkâf 17. ayetteki "âmin" (İmana gel) ibaresinin İngilizce çeviride karşılığı yoktur. Bu yüzden, Esed'in "[and say], 'Alas for thee! For, behold, God's promise always comes true!" şeklindeki eksik çevirisi Türkçeye de, *"Yazık sana!" derler, "Çünkü Allah'ın vaadi her zaman doğru çıkar!"* şeklinde eksik olarak aktarılmıştır. Keza 6.En'âm 73. ayetteki *kavluhu'l-hak* ibaresinin Esed'in mealinde karşılığı olmadığı için bu ayet de Türkçeye eksik çevrilmiştir.

Diğer taraftan Esed, muhtemelen zühul eseri olarak bazı kelimeleri yanlış tercüme etmiştir. Mesela 76.İnsan 30. ayetin sonundaki *innellâhe kâne 'alîmen hakîmen* ibaresinde geçen *âlimen* kelimesini "all-seeing" (her şeyi gören) şeklinde çevirmiştir. Bu noktada, *basîr* (gören) ve *alîm* (bilen) kelimeleri arasında telifi gayri kabil bir anlam farkı bulunmadığı ve dolayısıyla çevirinin yanlış olmadığı düşünülebilir. Fakat Esed'in diğer ayetlerde geçen *alîm* kelimesini her defasında "all-knowing" (her şeyi bilen) şeklinde çevirmiş olması,[7] anılan ayetteki çeviride hata bulunduğunu göstermektedir. Mamafih, söz konusu hataların redaksiyon ve yayım aşamasında meydana gelmiş olması da ihtimal dâhilindedir.

6 Esed'in çevirisi şöyledir: "Say: 'I am not the first of [God's] apostles; and [like all of them,] I do not know what will be done with me or with you: for I am nothing but a plain warner". Bu eksik çevirinin Türkçesi de şu şekildedir: "De ki: 'Ben [Allah'ın] elçilerin[in] ilki değilim ve [onların tümü gibi] ben de, bana ve size ne olacağını bilmem. Çünkü ben sadece açık bir uyarıcıyım".

7 Mesela bkz. 4.Nisa 11, 17, 24, 35, 92, 104, 111, 170.

Bu bağlamda Esed'in ilâhî hitabın özel muhatabını genele teşmil etme ve her ayete tarih-üstü bir mesaj yükleme gayretinin tezahürü gibi gözüken birtakım yanlış mana takdirlerinden de söz etmek mümkündür. Mesela Esed birçok ayette Hz. Peygamber'e işaret ettiği müsellem olan tekil muhatap zamirlerini genel manada mümin insana raci kılmıştır. Sözgelişi 10.Yûnus 94 ve 28.Kasas 85-86. âyetlerde geçen "Sen" zamirlerine böyle bir anlam yükleyen Esed, ilgili ayetlerin tercümesine, "O man" (Ey insanoğlu!) ve "O believer" (Ey inanan kişi!) şeklinde hitap ifadeleriyle başlamıştır. Buna mukabil 93.Duhâ, 94.İnşirah ve diğer birçok suredeki tekil muhatap zamirlerini genel manada insana raci kılmamıştır.

Esed'in bazı ayetlerdeki tekil muhatap zamirlerini insanoğluna ve/veya mümin insana raci kılmak gerektiğine ilişkin görüşü, "*Sana indirdiğimiz şeylerin [yani sana vahiy yoluyla bildirdiğimiz kıssaların] doğruluğundan kuşku duyuyorsan...*" mealindeki ifadeyle başlayan 10.Yûnus 94. ayetle ilgili tefsir notunda dile getirmesi[8] Muhammed Ali'den intihal gibi gözükmektedir. Zira M. Ali, aynı ayetle ilgili tefsir notunda Hz. Peygamber'in kendisine indirilen vahiylerin doğruluğundan kuşku duyduğunu düşünmenin mümkün olmadığı fikrinden hareketle, tıpkı bu ayette olduğu gibi, Kur'an'da tekil muhatap siygasıyla kendisine hitap edilen kişinin her zaman Hz. Peygamber'i göstermediğini belirtir. "Sen" zamiri içeren hitapların çok kere okuyucuya raci olduğunu belirten M Ali, 2.Bakara 136 ve 21.Enbiya 10. ayetlere atfen Kur'an'ın tüm insanlara gönderilmiş olduğuna dikkat çeker ve buradan hareketle, "Sana vahyedilmiş" (revealed to you) mealindeki Kur'an ifadelerinde salt Hz. Peygamber'in kastedilmediğini söyler.[9]

8 Bkz. Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 306, [115. not]; Esed, *Kur'an Meali*, I. 414, [115. not]. Gerçi Esed burada Râzî'ye atıfta bulunmuştur; ancak aynı ayetle ilgili tefsir notunda M. Ali'nin de temelde aynı şeyleri söylemiş olması Esed'in esin kaynağının Râzî'den ziyade M. Ali olduğuna işaret etmektedir. Kaldı ki Râzî'nin tefsiri M. Ali'nin en temel başvuru kaynağıdır. [I have made the greatest use of the voluminous commentaries of Imam Fakhr-ud-Din Razi (known as Tafsir-i Kabir, or the Great Commentary)]". M Ali, *The Holy Qur'an*, müellifin önsözü, xciv.

9 "It should be noted that the person addressed in the Holy Qur'an is not always the Holy Prophet, though the form may be singular, as here. Nor

Tekrar maddi hata konusuna dönersek, Esed kimi zaman da herhangi bir farklı kıraate işaret etmeksizin bazı ayetlere Mushaf'taki ibareye aykırı mana takdirlerinde bulunmuştur. Mesela 12.Yûsuf 109. ayetin sonundaki *efelâ ta'kilûn* (Öyleyse artık aklınızı kullanmayacak mısınız?) ibaresine muhtemelen sibakı dikkate alarak, "Will they not, then, use their reason?" (Öyleyse artık akıllarını kullanmayacaklar mı?) şeklinde bir mana vermiştir. Benzer şekilde 57.Hadîd 19. ayette geçen *rusulihî* (O'nun elçileri) ibaresini "His apostle" (O'nun elçisi) şeklinde tercüme etmiştir.

Esed'in meal-tefsirinin Türkçe tercümesine gelince, gerçekten takdire şayan bir emeğin ve yıllarca süren bir çalışmanın mahsulü olduğu anlaşılan bu tercümede maalesef bir kısmı ciddi, bir kısmı da zühul eseri gibi gözüken birçok hata ve eksiklik mevcuttur. Mesela 2.Bakara 62. ayetin tefsirinde Esed'in Sâbiîlerle ilgili "a gnostic sect" (gnostik bir mezhep) nitelemesi Türkçeye tam tersi bir manada "bilinemezci" (agnostik) bir mezhep diye tercüme edilmiştir. Keza Esed'in "Eski Ahit" anlamında kullandığı "Old Testament" tabiri yanlış biçimde Tevrat diye çevrilmiştir.[10]

Öte yandan, 7.A'râf 127. ayetteki *âliheteke* ibaresi Esed tarafından "thy gods" (senin tanrıların) şeklinde çevrilmiş; ama Esed'in bu doğru çevirisi Türkçeye "senin topraklarından" diye tercüme edilmiştir. 9.Tevbe 58. ayetteki *fe-in ü'tû minhâ radû* (Eğer onlara zekat fonundan bir pay verilirse gayet memnun olurlar) ifadesi Esed tarafından, "if they are given something thereof, they are well-pleased"[11] şeklinde tercüme edildiği halde bu ifadenin karşılığı Türkçe çeviriye yansıtılmamıştır.

does the form *revealed to you* (literally *thee*) show that the Prophet is meant, for the Holy Qur'an is many places spoken of as being revealed to all the people, as for instance, in what has been revealed to us (2: 136), and in "We have revealed to you a Book" (21: 10)... Throughout the Holy Qur'an the Holy Prophet appears as having the greatest certainity about the word which was revealed to him, so much so that he never entertained the slightest doubt about the truth of the promise of future success and triumph when to the material eye there appeared nothing around but failure and disappointment". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 449, [1155. not].

10 Bkz. 28.Kasas 6. ayet, 6. not.

11 Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 269.

Türkçe çeviride buna benzer birçok eksiklik daha mevcuttur. Mesela 8.Enfâl 42. ayetin sonundaki *ve-innellâhe le-semîun 'alîm* (And, behold, God is indeed all-hearing, all-knowing) ibaresinin, 18.Kehf 50 ayetteki *min dûnî* (instead of Me) ibaresinin, 21.Enbiya 112. ayetteki *er-Râhmân* (the Most Gracious) kelimesinin, 32. Secde 27. ayetin sonundaki *efelâ yubsirûn* (Can they not, then, see [truth of resurrection]?) ibaresinin, 58.Mücâdile 22. ayetteki *hâlidîne fîhâ* (therein abide) ibaresinin Türkçe çeviride karşılıkları yoktur. Ayrıca, Türkçe çeviride Üzeyr (Ezra) isminin sehven "Zübeyr" şeklinde,[12] 6.En'âm 143. ayette geçen *semâniyete ezvâc* ibaresinin aynı ayetle ilgili tefsir notunda *semâniye ezvâc* şeklinde kaydedilmiş olması, 11.Hûd 92. ayetin çevirisinde Şuayb yerine Lût, 22.Hac 47. ayetin çevirisinde *elf senetin* (a thousand years) ibaresinin karşılığı olarak "bin yıl" yerine "bir yıl" yazılması gibi hatalar da göze çarpmaktadır.

Bütün bunların dışında birçok ayetteki "Biz" ve/veya "Siz"li fiil kalıpları tekil kipinde veya bunun tam tersi biçimde çeviriye yansıtılmıştır.[13] Bu tür hatalar özellikle "Sen" ve "Siz"li fiil kiplerini içeren ayetlerin çevirisinde göze çarpmaktadır. Bu tespitten hareketle denebilir ki söz konusu hataların sebebi Arapçanın aksine İngilizcede tekil, ikil ve çoğul muhataplara işaret eden farklı zamirlerin bulunmaması ve bu konuyla ilgili olarak çevirmenlerin de Kur'an metnini dikkate alma hususunda pek titiz davranmamış olmasıdır.

Esed'in İntihalleriyle İlgili Bazı Genel Tespitler

Burada öncelikle şunu belirtelim ki Muhammed Esed'in kendi eseriyle ilgili olarak, "Bu çalışma, Kur'an mesajının bir Avrupa diline tam deyimsel ve açıklamalı olarak çevrilmesi yönünde atılmış bir adım, belki de ilk adımdır"[14] şeklinde

12 Bkz. 3.Âl-i İmrân 64, 50. not.

13 Bkz. 2.Bakara 58, 149, 150, 151, 240; 6.En'âm 120, 150; 13.Ra'd 32; 28.Kasas 40.

14 "It is an attempt -perhaps the first attempt- at a really idiomatic, explanatory rendition of the Qur'anic message into a European language". Asad, *The Message of The Qur'an*, müellifin önsözü, v; Esed, *Kur'an mesajı*, müellifin önsözü, xxv.

bir ifade kullanması gerçekle bağdaşmamaktadır. Çünkü bu alandaki öncelik, Mevlana Muhammed Ali'nin mealine aittir. Gerçi Esed eserinin ilk adımı teşkil etmesini deyimsel ve açıklamalı oluş vasfına bağlamıştır. Ama aynı vasıf, Esed'in mealindekinden belki de daha mükemmel şekliyle M. Ali'nin eserinde de mevcuttur. Kaldı ki M. Ali'nin meal-tefsiri basım tarihi itibariyle de önceliklidir. Zira Esed'in meal çalışması ilkin kısmî olarak 1964'te basılmıştır. Bu baskı Kur'an'ın ilk dokuz suresinin meal-tefsirini içermektedir. Eserin ilk tam baskısı ise Dâru'l-Endülüs (Dâr al-Andalus Limited, 3 Library Ramp, Gibraltar) tarafından 1980 yılında yapılmıştır. Muhammed Ali'nin *The Holy Qur'an* adlı eserinin ilk baskısı ise 1917'de gerçekleşmiştir. Bu tarihte Esed 17 yaşındadır ve henüz İslam inancıyla müşerref olmamıştır.

Diğer taraftan Esed'in, "Okuyucuya takdim ettiğim bu çalışma, ömür boyu süren incelemelerin ve Arabistan'da harcanan yılların bir mahsulüdür"[15] şeklindeki ifadesi de doğruluk yönünden kuşku götürür niteliktedir. Zira birazdan muhtelif örneklerle okuyucunun dikkatine sunacağımız üzere, Esed'in mealindeki tefsir notlarının önemli bir kısmı Arabistan'da harcanan uzun yılların ve onca yıl süren bir ilmî çalışma ve araştırmanın mahsulü gibi gözükmekten ziyade, ikameti sırasında Cinnah ve Muhammed İkbal gibi ünlü şahsiyetlerle tanıştığı, Dışişleri Bakanlığı Ortadoğu Dairesi başkanlığı, İslâmî Tecdit Kurumu üyeliği ve Birleşmiş Milletler temsilciliği gibi önemli görevlerde bulunduğu Pakistan'da muttali olduğu ve meal çalışmaları sırasında da elinin altında hazır bulundurduğu bir eserden alıntılanmış gözükmektedir.

İntihal (aşırma) konusuna gelince, burada ivedilikle belirtelim ki Esed'in *The Message of The Qur'an*'ı şekil yönünden Muhammed Ali'nin *The Holy Qur'an* adlı eserinin adeta bir kopyası gibidir. Şöyle ki M. Ali'nin eseri tıpkı Esed'in meali gibi bir meal-tefsirdir. Her iki eserde de müelliflere ait sunuş-

15 "THE WORK which I am now placing before the public is based on a lifetime of study and of many years spent in Arabia". Asad, *The Message of The Qur'an*, müellifin önsözü, v; Esed, *Kur'an mesajı*, müellifin önsözü, xxv.

lardan sonra kaynakçalar yer almaktadır. Kaynakçalar karşılaştırıldığında her iki mealde de eser listesinin önemli ölçüde aynı olduğu dikkat çekmektedir. Ayrıca M. Ali'nin eserinde de tıpkı Esed'in mealindeki gibi hemen her ayetle ilgili bir veya birkaç tefsir/açıklama notu yer almaktadır. Bunun yanında her iki eserde de hemen hemen aynı kelime ve kavramlara tefsir notu düşüldüğü ve notlandırma tarzının birebir örtüştüğü fark edilmektedir. Yine her iki eserdeki tefsir notlarının çoğunlukla aynı muhtevaya sahip olduğu görülmektedir. Keza söz konusu notlarda kahir ekseriyetle aynı yorumların tercih edildiği ve çoğu kez aynı yerde aynı kaynaklara atıf yapıldığı dikkat çekmektedir. Bu noktadaki tek fark, M. Ali'nin eserindeki kaynakların birtakım rumuzlarla gösterilmesine karşın Esed'in mealinde aynı kaynakların açık isimleriyle kaydedilmiş olmasıdır. Mesela M. Ali, Râğıb el-İsfahânî yerine Rgh, Fahreddîn er-Râzî yerine Rz. şeklinde kısaltmalar kullanmış, Esed ise aynı yerde zikrettiği bu müfessirlerin isimlerini tasrih etmiştir.

Muhammed Ali'nin eserinde her surenin ismi, nüzul dönemi ve içeriği hakkında bilgiler verilmiştir. Bu bilgilerin önemli bir kısmını Esed'in mealinde de aynıyla bulmak ve hatta kimi zaman aynı cümlelere rastlamak mümkündür. Mesela M. Ali 2.Bakara suresiyle ilgili malumat verdiği pasaja, "The name of this chapter is taken from the story narrated in vv. 67-71." (Bu bölümün/surenin ismi 67-71. ayetlerde anlatılan kıssadan alınmıştır.) şeklinde bir ifadeyle başlamıştır.[16] Esed ise aynı sureyle ilgili ilk cümlesine, "THE TITLE of this *sûrah* is derived from the story narrated in verses 67-73" (Bu surenin başlığı 67-73. ayetlerde anlatılan kıssadan alınmıştır.)[17] şeklinde formüle etmiştir.

Bu tarz benzerliklere muhtelif tefsir notlarında da rastlamak mümkündür. Mesela, Esed 2.Bakara 61. ayetle ilgili 48. notuna girişte, "Bu pasaj, açıkça Yahudi tarihinin daha sonraki bir dönemine atıfta bulunuyor" (This passage obvi-

16 M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 9.
17 Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 3; Esed, *Kur'an mesajı*, I. 3.

ously refers to a later of Jewish history)[18] şeklinde bir ifade kullanmış, Muhammed Ali ise aynı ayete ilişkin iki tefsir notunda, "The reference is more particularly to the later history of Israel", "for that verse... clearly refers to the later history of Israel" ve "As shown above, the words refer to the later history of Israel" şeklindeki muhtelif ifadeleriyle tam da aynı şeyi söylemiştir.

Birçok meal okuyucusunun değerlendirmesine göre Esed'in eserini özgün kılan hususiyetlerden biri Ehl-i Kitap'tan söz eden ayetlerle ilgili tefsir notlarında özellikle Yahudi geleneğine sıkça atıfta bulunmuş olmasıdır. Esed'in bu konudaki yetkinliği Yahudi kökenli olmasına ve dolayısıyla Yahudiliği iyi bilmesine bağlanmaktadır. Ancak Muhammed Ali'nin söz konusu ayetlere ilişkin tefsir notları tarandığında Ehl-i Kitapla ilgili malumatın Esed'in mealine nisbetle kimi zaman daha zengin ve etraflı olduğu görülmekte, dahası Esed'in Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarına yaptığı atıfların çok kere M. Ali'nin ifadeleriyle birebir örtüştüğü dikkat çekmektedir. Ayrıca, Esed'in kimi ayetlerdeki deyimlerle ilgili filolojik/semantik izahatının büyük bir kısmına M. Ali'nin eserinde de rastlamak mümkündür. O kadar ki M. Ali'nin birçok kelime ve kavramla ilgili semantik tahlillerinde kullandığı ifadeler ile bazı temel kaynaklardan yaptığı alıntılar neredeyse harfi harfine Esed'in mealinde de mevcuttur.

Hâl böyle iken, Esed sık sık görüşlerine atıfta bulunduğu, ama kimi zaman da 105.Fîl 3. ayetteki *tayran ebâbil* ibaresinin tefsirinde yaptığı gibi hiçbir atıfta bulunmaksızın görüş ve yorumlarından faydalandığı Muhammed Abduh'tan sitayişle söz ederken,[19] mealindeki tefsir notlarının hatırı sayılır bir kısmına kaynak teşkil eden Muhammed Ali'yi takdir ve teşekkürle yâd etmek şöyle dursun, kaynakçada adını bile zikretmemiştir. Bizce bunun muhtemel sebebi Muhammed Ali'nin Kâdiyânî (Ahmedî) olmasıdır. Bir diğer muhtemel sebep ise M.

18 Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 13, [48. not]; Esed, *Kur'an mesajı*, I. 18, [48. not].

19 Asad, *The Message of The Qur'an*, müellifin önsözü, v.; Esed, *Kur'an Mesajı*, müellifin önsözü, xxv.

Ali'den iktibas edilen her görüş ve yorumun kaynağına atıfta bulunulması durumunda Esed'in büyük ölçüde nakilci konumuna düşecek olması ve belki de okuyucunun gözünde Esed'den ziyade M Ali'nin değer kazanacak olmasıdır.

Bütün bu tespit ve teşhislere rağmen Esed'in meal-tefsirinde intihaller bulunduğu iddiasının ispat edilemeyeceği söylenebilir. Birtakım genel tespitlerden hareketle böyle ciddi bir iddianın ispatlanamayacağı fikri kuşkusuz doğrudur. Ama aşağıdaki başlıklar altında sunacağımız örnekler intihal iddiamızla ilgili tereddütleri bertaraf edecek niteliktedir.

Esed'in İntihallerinden Örnekler

(1) Kıssalar ve Mucizeler

Tespitlerimize göre Muhammed Ali'nin meal-tefsirinden Esed'in en fazla intihalde bulunduğu görüş ve yorumlar mucizevî olaylardan bahseden ayetlerin tefsiriyle ilgilidir. Burada öncelikle belirtmeliyiz ki M. Ali'nin Kur'an'daki kıssalar ve muhtelif kıssalarda peygamberlere atfedilen mucizevî hadiselerle ilgili yorum anlayışı Hint-İslam modernistlerinin en ünlü ve kült kişiliği olarak tanınan Seyyid Ahmed Han çizgisindedir. Rasyonalist ve natüralist eğilimin hakim olduğu bu yorum anlayışında kıssalar genellikle temsîlî addedilmekte, tarihsel gerçekliği kuşku götürmeyen kimi kıssalarda bahsi geçen mucizevi olaylar ise tabiat kanununun değişmezliği fikrinden hareketle ya bir metafor kabul edilmekte ya da çoğu zaman rasyonel bir çerçevede tevil cihetine gidilmektedir.

Müphem Karye ve Üç Elçi Kıssası

Muhammed Ali, 36.Yâsîn 13-14. ayetlerde sözü edilen "karye" (şehir) ve bu müphem karyeye gönderilen üç elçi hakkında ilginç bir izahta bulunur. Bu izaha göre surenin 13. ayeti karye ve üç elçi kıssasının aslında bir mesel/temsil olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple, söz konusu şehre ve o şehre gönderilen üç elçiye birtakım özel isimler atfetmek yanlıştır. Buradaki temsilî kıssa Hz. Muhammed'in gerçek peygamber olduğunu vurgulamak için serdedilmiştir. Kıssa-

da önceden gönderildiği bildirilen iki peygamberden maksat, Hz. Musa ve Hz. İsa'dır. Bu iki peygamberin ardından takviye olarak gönderilen ve nübüvveti selefleri tarafından açıkça haber verilen üçüncü peygamber ise Hz. Muhammed'den başkası değildir.[20]

Esed'in bu ayetlere ilişkin yorumu da özetle şöyledir: "Bu tür pasajların tefsirinde âdet olduğu üzere, müfessirler söz konusu şehir ve elçilerin kimliği konusunda çeşitli spekülasyonlar yapmışlardır. Ancak kıssa tamamen bir temsil olarak anlatıldığından, tarihî bir tasvirden çok, böyle bir çerçeve içinde anlaşılmalıdır. Bana öyle geliyor ki, burada Hz. Musa, İsa ve Muhammed (s) tarafından tebliğ edilen ve temelde aynı manevi hakikatleri kapsayan üç büyük tevhid dininin bir temsili ile karşı karşıyayız."[21]

Hz. İbrahim ve Ateşe Atılma Hadisesi

21.Enbiya 69. ayette, "*Ey Ateş! Dokunma İbrahim'e; serin ve zararsız ol ona!' buyurduk*" mealinde bir ifade yer almaktadır. İslam tefsir geleneğindeki yaygın yorum ve inanışa göre Hz. İbrahim ateşe atılmış, fakat Allah'ın ferman buyurması üzerine ateş onu yakmamıştır. Kuşkusuz bu apaçık bir mucizedir. Ancak M. Ali bu geleneksel yorumu reddeder. Ona göre Kur'an hiçbir yerde (ayette) Hz. İbrahim'in fiilen ateşe atıldığından söz etmez. Aslında buradaki ateşten maksat, Hz. İbrahim'e karşı tutuşturulan muhalefet ve mücadele ateşidir. Ne var ki bu zulüm ateşi onu yakmamış; o hep esen-

20 "It should be noted that is called a parable in the previous verse; therefore it is an error to name a particular town and three messengers who should have gone together thereto. The parable is set forth only to point out the truth of the Holy Prophet. The two messengers sent before are Moses and Jesus, both of whom clearly prophesied the advent of the Holy Prophet, and the third, with whom they are strengthened, is no other than the Holy Prophet himself..." M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 857, [2070. not].

21 "As is usual with such passages, the commentators advance various speculations as to the 'identity' of the town and the apostles. Since, however, the story is clearly described as a parable, it must be understood as such and not an historical narrative. It seems to me that we have here an allegory of the three great monotheistic religions, successively propounded by Moses, Jesus and Muhammad, and embodying, essentially, the same spiritual truths". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 674, [10. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 898, [10. not].

lik ve huzur içinde kalmıştır. Hasımları onu yakmaya veya 29.Ankebût 24. ayette ifade edildiği üzere öldürmeye karar vermiş olabilir. Fakat bütün bu planlar boşa çıkmıştır. Sonuçta Allah İbrahim'i ateşten, yani düşmanlarının her türlü baskı ve zulmünden kurtarmıştır.[22]

Esed'in bu ayetle ilgili tefsir notu da şöyledir:

> Kur'an'ın hiçbir yerinde Hz. İbrahim'in fiilen ve maddi varlığıyla ateşe atıldığı ve mucizevî biçimde ateşin içinde yanmadan tutulduğu ifade edilmemektedir; bilakis 29/Ankebût 24. ayetteki, "Allah onu ateşten kurtardı" ifadesi, daha ziyade, onun ateşe hiç atılmamış olduğunu göstermektedir (...) Bu ayette ve ayrıca 29/Ankebût 24 ve 37/Sâffât 97'de Kur'an bize Hz. İbrahim'in zulüm ateşine maruz kaldığı ama buna karşı gösterdiği direnç sayesinde sonraki hayatında üstün bir manevi güce ve iç huzuruna eriştiğini (selâm) temsili bir üslupla anlatmaktadır.[23]

Hz. İsa'nın Mucizeleri

Muhammed Ali, Hz. İsa'nın balçıktan kuş maketine üfleyip onu Allah'ın izniyle canlı bir kuş haline getirmesi, körleri ve cüzamlıları iyileştirmesi ve yine Allah'ın izniyle ölüleri hayata döndürmesi gibi mucizelerden söz eden 3.Âl-i İmrân 49. ayete ilişkin tefsir notuna şu ifadelerle başlar: "Bu pasajın anlamını kavramak için Hz. İsa'nın konuşmalarının ana karakteristiğini, yani onun teşbihlerle konuştuğunu ve fikirlerini alegorik

22 M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 652, 778, [1641 ve 1910. notlar]. 21.Enbiyâ 69. ayete ilişkin tefsir notu *ahmadiyya.org.* sitesindeki metinde kısmen farklıdır. Sitedeki metin şöyledir: "The Holy Qur'an does not state anywhere that Abraham was actually cast into a fire. His opponents had no doubt decided to burn him, as stated here, or to slay him or burn him (29: 24). But here in v. 70, as well as in 37: 98, we are told in clear that *they intended a plan against him but we made them the greater losers* (v. 70), or *We brought them low* (37: 98). This shows that their plans was in effective."

23 "Nowhere does the Qur'an state that Abraham was actually, bodily thrown into the fire and miraculously kept alive in it: on the contrary, the phrase "God saved him from the fire" occuring in 29: 24 points, rather, to the fact of this *not* having been thrown into it (...) What the Qur'an gives us here, as well as in 29: 24 and 37: 97, is apparently an allegorical allusion to the fire of persecution which Abrahma had to suffer and which, by dint of its intensity, was to become in his later life a source of spiritual strenght and inner peace (salâm). Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 495-496, [64. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 656-657, [64. not].

bir dille örtük biçimde ifade etmeyi sevdiğini akılda tutmamız gerekir."[24]

Bu ifadelerinin ardından M. Ali *halq*, *nefh* ve *tâir* kelimelerinin Arap dilindeki muhtelif anlam ve kullanımları üzerinde durur. Bu bağlamda *halq* kelimesine, "takdir ve tasarım", *nefh* kelimesine de "ilâhî ruh/nefes" şeklinde bir anlam yükler. *Tâir* kelimesine ise "yüksek manevi/ruhani ufuklara doğru yol alan ve dünyevî/süflî şeylere bağlanıp kalmayan kimse" şeklinde bir anlam takdir eder. Buna göre ayette kastedilen şudur: "İsa [manen] ölü kimselere ruh üflemek suretiyle onları dünyaya bağlanıp kalmış kimselerin fevkine çıkarıp yüceltir. Böylece, hepsi hakir bir kökene sahip olan -ki ayetteki teşbihte bu kökene balçık kelimesiyle işaret edilmektedir- ve yine düşünceleri basit [dünyevî] ilgilerinden daha yüksek bir seviyeye hiç çıkmamış olan havariler, efendileri İsa'nın uğruna [dünyevî olan] her şeyden el etek çekerek, kendilerine hak ve hakikati öğütleyen bu efendinin emriyle [yeni bir] dünyaya adım atmış olurlar."[25]

Kısaca, üfleme yoluyla çamurdan kuş maketinin canlı bir kuşa dönüştürülmesini, "manen ölü insanları ilâhî ilham sayesinde dünyevî ilgilerden kurtarıp yüksek manevi ufuklara kanat çırpan kimselere dönüştürmek" şeklinde bir anlam yükleyen Muhammed Ali, gnostik gelenekteki düşüş-yükseliş öğretisini anımsatan bu ilginç yorumunun ardından Hz. İsa'nın körleri ve cüzamlıları iyileştirip ölüleri diriltmesini de tamamen mecazi bir manaya hamleder. Buna göre iyileştirmekten maksat, fiziksel hastalığı değil ruhî/manevî hastalığı iyileştirmektir. Keza ölüleri diriltmekten maksat da biyolojik

24 "To understand the significance of this passage it is necessary to bear in mind that chief characteristic of Jesus' speeches is that he spoke in parables and preferred to clothe his his ideas in allegorical language". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 156, [428. not].

25 "So what is meant here is that Jesus by breathing a spirit mortals, will make them rise above those who are bent low upon the earth, and the apostles of Jesus, who were all men of humble origin (which is referred to in the word *dust* in the parable), whose thoughts had never risen higher than their own humble cares, left everything for the master's sake and went into the world by the command of the master preaching the truth." M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 156, [428. not].

hayatını yitirmiş bir insanı diriltmek değil ruhi yönden ölmüş insanlara manevi hayat vermektir. Nitekim Kur'an'da da kâfirler/müşrikler birçok kez kör, sağır ve ölü olarak nitelendirilmiştir.[26]

Esed'in yorumlarına gelince, Hz. İsa'nın çamurdan kuş maketini Allah'ın izniyle canlı bir kuşa dönüştürmesinden maksat Esed'e göre şudur: "Böylece Hz. İsa, kendisinin çok sevdiği teşbih üslubuyla, İsrailoğulları'na, hayatlarının sade balçığından kendileri için bir kader tasarımı geliştireceğini ve Allah'tan kendisine gelen ilhamla hayata geçirilen bu tasarımın, Allah'ın izniyle ve imanlarının gücü ile (ki buna ayetin sonunda işaret edilmiştir) onların gerçek kaderi olacağını imâen ifade etmiştir."[27]

Bu pasajda anlatılmak istenen husus gerçekten çok müphem ve muğlâktır. Ne var ki bu muğlâklık Esed'den değil mütercimlerden kaynaklanmış gözüküyor. Zira mütercimler Esed'in özellikle "the humble clay of their lives"[28] şeklindeki anahtar ibaresini "hayatlarının sade balçığından" diye çevirmek suretiyle pasajdaki temayı anlaşılmaz kılmışlardır. Bizce bu ifadedeki "humble" kelimesi "sade" anlamında değil "hakir, önemsiz, değersiz" manasında kullanılmıştır. Buna göre "hakir balçık" tabiriyle insanların değer ve anlam kaybına uğramış hayatlarına işaret edilmiş; dolayısıyla Hz. İsa ilâhî ilham sayesinde onları bu alçalmadan kurtarıp ulvî ufuklara yükseltmek suretiyle mukadderatlarını [destiny] değiştireceğini ima etmiştir.

Hz. İsa'nın ölüleri yeniden hayata döndürmesine gelince, Esed'e göre de bu hissî bir mucize değil -muhtemelen- ruhî

26 M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 156-157, [428-429. notlar]. M. Ali bu konuyla ilgili geniş izahatını şöyle özetlemiştir: "It should be noted that three classes of men are spoken of as being regenerated, viz.: (1) those who were found in the natural state of dust, and who, like dust, humbly submitted themselves to the prophets' handling, and who were made to soar into the spiritual regions, not caring for their worldly concerns: (2) those who were spiritually diseased, and they were healed and made whole, i.e. able to work; and (3) those who were quite dead and were spiritually quickened". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 158, [430. not].

27 Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 99, [37. not].

28 Bkz. Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 74, [37. not].

yönden ölmüş topluma yeniden hayat verişin mecazi ifadesidir. Körleri ve cüzamlıları iyileştirmesi de bu yorum çerçevesinde benzer bir anlam kazanır. Buna göre Hz. İsa'nın körleri ve cüzamlıları iyileştirmesinden maksat, ruhen hasta olan, hakikate karşı kör kesilen kimselerin manen diriltilmesidir.[29]

Kimilerine göre Esed'i Esed yapan, kimilerine göre de Esed'in haddi hududu belirsiz bir mecaz anlayışıyla ürettiği bâtınî tevillerin tipik bir örneği olan bu yorum dahi intihal iddiamızı kanıtlayacak niteliktedir. Nitekim Esed'in, 3.Âl-i İmrân 49. ayetle ilgili 38. notta, "Eğer -benim de benimsediğim- bu yorum doğruysa" [If this interpretation is -as I believe- correct][30] şeklinde bir ifade kullanması, bütün bu yorumların aslında bir başkasına, yani Muhammed Ali'ye ait olduğuna işaret etmektedir.

Hz. İsa'nın diğer bazı mucizelerine gelince, 19.Meryem 30. ayette İsa'nın henüz beşikte bir çocukken insanlarla konuştuğu bildirilir. Muhammed Ali bu konuşmanın Hz. İsa'nın beşikte bir çocukken değil risaletle görevlendirildiği yetişkinlik çağında gerçekleştiğini söyler. Çünkü İsa burada kendisinden peygamber olacak biri olarak değil, bilfiil peygamber olmuş bir kişi olarak söz etmektedir.[31]

Esed'in bu konuyla ilgili ifadeleri de şöyledir:

Kur'an her ne kadar, 3: 46'da, Hz. İsa'nın "[daha] beşikte [iken] insanlarla konuştuğunu -yani daha erken çocukluk çağlarında

29 "It is probable that the 'raising of the dead' by Jesus is a metaphorical description of his giving new life to people who were spiritually dead... If this interpretation is -as I believe- correct, then the 'healing of the blind and the leper' has a similiar significance; namely, an inner regeneration of people who were spiritually diseased and blind to the truth". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 74, [38. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 99, [38. not].

30 Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 74, [38. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 99, [38. not].

31 "It is clear that this conversation did not take place when Jesus was an infant in the cradle, but when he had actually been made a prophet, because he speaks of himself as such, i.e. not as one who *would be made* a prophet, but ona who *had actually been a prophet*, which was only when he was a grown man". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 615, [1544. not].

hikmetle donatıldığını- ifade ediyor ise de 30-33. ayetler, gelecekte gerçekleşecek bir şeyi ifade için, tekit amacıyla, geçmiş zaman kipini kullanarak gelecekte vuku bulacak şeylerin tasavvur edilmesini sağlayan bir mecaz/kinaye özelliği [the nature of a trope] gösterir gibidir.[32]

Muhammed Ali, "*Vaktiyle havariler, 'Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofra indirebilir mi?*" mealindeki ifadeyi içeren 5.Mâide 112 ve devamındaki ayetlerin Hz. İsa'nın [Matta 6/11'de zikri geçen] meşhur günlük ekmek/yiyecek duasına bir işaret gibi gözüktüğünü söyler. Sofranın gökten indirilmesiyle ilgili olarak da, "Kur'an dilinde her şey/her nimet insanoğluna gökten, yani Allah katından gönderilir" şeklinde bir hatırlatmada bulunur.[33]

Esed de bu konuda şunları söyler:

Havarilerin bir gök 'sofra'sı (mâide, bu sureye ismini veren kelime) istemeleri -ve arkasından- Hz. İsa'nın duası- konusuna gelince, bu, Efendi'nin (Hz. İsa) duasında (karş. Matta vi, 11) yer alan günlük yiyecek isteğinin bir tezahürü olabilir. Çünkü dinî terminolojide, insana gelen her fayda, 'gökten gönderilmiş'- yani Allah tarafından gönderilmiş şeklinde ifade edilir, bu fayda insanın kendi çabasıyla ortaya çıkmış olsa bile.[34]

Esed, Hz. Zekeriyya'nın, "*Ey Meryem! Bu yiyecekler sana nereden geliyor?*" sorusuna Hz. Meryem'in "*Bunlar Allah'tan geliyor*" şeklinde karşılık verdiğini bildiren 3.Âl-i İmrân 37. ayete ilişkin izahında da benzer şeyler söyler:

Müfessirlerin çoğu tarafından bu çerçevede nakledilmiş olan bütün menkıbelere rağmen ne Kur'an'da ne de herhangi bir sahih

32 Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 460, [23. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 613, [23. not].

33 "This passage seems to refer to well-known prayer for *daily bread*... As to its being sent down from heaven, it should be borne in mind that –in the language of the Holy Qur'an- every thing is with God and is sent down to men". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 284, [750. not].

34 "As regards the disciples' request -and Jesus' subsequent prayer- for a heavenly 'repast' (*mâ'idah*, the word which gave the title to this *sûrah*), it might possibly be an echo of the request for daily bread contained in the Lord's Prayer (cf. Matthew vi, 11), since, in religious terminology, every benefit that accures to man is 'sent down from heaven', that is, by God- even if it comes into being through man's own efforts". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 168, [137. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 219, [137. not].

hadiste bu rızkın mucizevî kaynaktan geldiğine dair hiçbir işaret yoktur (...) Hz. Meryem'in Hz. Zekeriya'ya cevabı, tam anlamıyla, onun asıl rızık verici olarak Allah'a karşı duyduğu derin sorumluluk bilincini yansıtır.[35]

Benzer şekilde Muhammed Ali de, Hz. Meryem'in "*Bunlar Allah'tan geliyor*" sözünün öteden beri bir menkıbeye mehaz kılındığını ve fakat ne Kur'an'da ne de Hz. Peygamber'in sahih bir hadisinde söz konusu menkıbeyi doğrulayacak en ufak bir delil bulunmadığını söyler. Ona göre Hz. Meryem'in, "Bu yiyecekler Allah'tan geliyor" şeklindeki ifadesi, aslında bütün mahlûkatın yegâne rızık kaynağının Allah olduğuna, dolayısıyla tüm nimet ve rızıkların O'nun katından geldiğine inanan her samimi müminin vereceği bir cevaptır.[36]

İnşikak-ı Kamer (Ayın Yarılması)

54.Kamer 1. ayette *inşekka'l-kamer* ibaresi geçmekte ve bu ibare literal olarak "ay yarıldı" anlamına gelmektedir. İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre söz konusu ibare Hz. Peygamber'in eliyle işaret edip ayı ikiye bölmesi şeklinde gerçekleşen bir hissî mucizeye işaret etmektedir. Bazı müfessirlere göre ise *inşekka'l-kamer* ibaresi, "*Ay kıyamete yakın bir zamanda yarılacak*" anlamına gelmektedir. Muhammed Ali bu ibarenin tefsirinde çoğunluğun tercih ettiği ilk yorumla ilgili olarak sahâbîlerden nakledilen rivayetlere atıfta bulunur. Ardından daha az kabul gören ikinci yorumu zikreder ve nihayet üçüncü bir yorum olarak, *inşekka'l-kamer* ibaresinin Araplarca "bir konunun açıklık kazanması" (the matter

35 "In spite of all the legends quoted in this connection by most of the commentators, there is no indication whatsoever either in the Qur'an or in any authentic Tradition that these provisions were of amiraculous origin (...) Mary's answer to Zachariah reflects no more and no less than her deep consciousness of God as the ultimate Provider". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 72, [28. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 95, [27. not].

36 "Mary's reply to Zacharias' question, as to whence she got the things which she had, has been made the basis of a legend which does not find the least support from the words of the Holy Qur'an or any authentic saying of Holy Prophet. The reply that she got sustenance *from* Allah is the reply of every devout person who believes that Allah is the sustainer of all, and therefore all provision or sustanence come from Him". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 151, [415. not].

has become manifest) anlamında bir deyim olarak kullandığını belirtir. Daha sonra da bu ibarenin özel ya da sıra dışı türden bir ay tutulmasına, dolayısıyla ayın sanki iki parçaya ayrılmış biçimde görünüp bir tarafının aydınlıkta diğer tarafının karanlıkta kalmasına işaret ettiği ihtimaline dikkat çeker.[37]

Ayın yarılmasıyla ilgili olarak Esed de şunları söyler:

> Birçok müfessire göre bu ayette, Hz. Peygamber'in çağdaşı olan birçok insanın gördüğü rivayet olunan bir olaya işaret edilmektedir. Bazı sahâbîlere atfedilen bir dizi rivayette anlatıldığı üzere bir gece ay sanki iki parçaya ayrılmış gibi görünmüştür. Bu rivayetlerin subjektif gerçekliğinden kuşkulanmak için bir sebep bulunmamakla birlikte gerçekte meydana gelen şeyin, alışılmamış optik bir yanılsamaya yol açan, yine aynı ölçüde alışılmamış bir tür kısmî ay tutulması olması muhtemeldir.[38]

(2) Gaybî Varlıklar

Muhammed Ali'nin meal-tefsirindeki dikkat çekici yorumların önemli bir kısmı melek, şeytan ve cin gibi varlıklar ile cennet ve cehennem gibi gaybî entitelerden bahseden ayetlerle ilgilidir. M. Ali, kıssalar ve mucizeler konusunda olduğu gibi bu konulardan söz eden ayetlere ilişkin yorumlarında da Seyyid Ahmed Han'ın natüralist ve rasyonalist çizgisini takip etmiş, dolayısıyla ilgili ayetlerin gerçekte alegorik ve/veya metaforik anlamlar içerdiği fikrini benimsemiştir. Aynı yorum anlayışı Esed tarafından da benimsenmiştir. Dahası Esed gaybî varlıklardan söz eden ayetlerin birçoğunda M. Ali'nin görüş ve yorumlarıyla birebir örtüşen izahlarda bulunmuştur. Nitekim aşağıda sunacağımız örnekler bu birebir örtüşmenin intihalden başka bir şekilde izah edilemeyeceğini gösterecektir.

37 "It may have been a particular kind of lunar eclipse, the moon appearing as if it were cloven into two, a part remaining bright and the other part darkening". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1022, [2388. not].

38 "...it is possible that what actually happened was unusual kind of partial lunar eclipse, which produced an equally unusual optical illusion." Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 818, [1. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1087, [1. not].

Melekler ve Kanatları

Meleklerin Allah tarafından ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılındığını bildiren 35.Fâtır 1. ayete ilişkin tefsir notunda Muhammed Ali şöyle der:

> Meleklerin kanatlı varlıklar olarak betimlenmesi kutsal tarihte görülen bir şeydir. Ne var ki bir meleğin kanadına atfen kullanılan cenah kelimesi, bir kuşun uçmaya yarayan uzuvlarına delalet etmez. Burada sözü edilen kanat, bu gayri maddi varlıkların kendi görevlerini icra etmeleri için gereken gücün simgesidir.[39]

Esed'in bu konuda söyledikleri de kısaca şudur: "Melek genel başlığı altında toplanan manevi varlık veya güçlerin kanatları Allah'ın vahyini peygamberlerine iletmedeki sürat ve güçlerini sembolize eden bir metafor/mecazdır."[40]

Cinler

6.En'am 128. ayette kıyamet günü Allah'ın "*Ey cinler topluluğu!*" diye hitap edeceği bildirilir. Muhammed Ali'nin bu ayete ilişkin tefsiri özetle şöyledir: 6.En'âm 128 ve 130. ayetlerde geçen *ma'şerü'l-cin* tamlamasının ne anlama geldiği pasaj bütünlüğünden anlaşılmaktadır. Şöyle ki, 128. ayette cinlerin insanlarla yakınlık/dostluk kuran kimseler olduklarından söz edilmektedir. Sözün akışı buradaki cin kelimesinin, tıpkı 2.Bakara 14. ayette "liderler/önderler" anlamında kullanılan *şeyâtîn* kelimesi gibi, "kötülük önderleri" anlamına geldiğini tavzih etmektedir.

İlgili ayetlerde cinlere ve insanlara tek bir topluluk olarak hitap edilmesi açıkça göstermektedir ki burada cinler ve insanlardan iki ayrı varlık kategorisi olarak söz edilmemektedir. Ayrıca, 130. ayette cinler ve insanlara kendi içlerinden

39 "The representation of angels as possesing wings is met with in sacred history, but the *janâh* or *wing* of an angel by no means indicates the fore-limbs of a bird, which fith it for flight. It is a symbol of power enabling these immaterial beings to execute their functions". M. Ali, *The Holy Qu'ran*, s. 847, [2050. not].

40 "The 'wings' of the spiritual beings or forces comprised within the designation of angels are, obviously, a metaphor for the speed and power with which God's revelations are conveyed to His prophets". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 666, [1. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 886, [1. not].

peygamberler gönderildiği belirtilmektedir. Oysa Kur'an'da ve diğer güvenilir enbiya tarihlerinde peygamberlerin hep beşeriyete/insan türüne mensup olduklarından söz edilir. Binaenaleyh, burada sözü edilen cinler insan türüne mensupturlar, yoksa başka herhangi bir varlık türüne mensup değil![41]

Esed'in bu konuda söyledikleri de özetle şöyledir:

"Bana göre, *yâ ma'şere'l-cin* hitabı, 'Ey görünmez [şeytânî] varlıklar topluluğu' demek değil, ama daha çok, 'Ey görünmez [şeytânî] varlıklara yakın olan yahut onlarla bir arada yaşamış bulunan sizler' demektir. Başka bir deyişle, bu ayet, 'zihinleri çelmeyi amaçlayan yaldızlı/parlak yarı-hakikatler' (ayet 112) ile baştan çıkarılmış bulunan yanlış/eğri yoldaki insanlara hitap etmektedir. Bu yorum, 130. ayette geçen, 'size kendi içinizden peygamberler gelmedi mi?' ifadesiyle de teyit edilmektedir. Zira Kur'an her zaman insan türüne mensup olan peygamberlerden söz eder, yoksa cinler arasından çıkan peygamberlerden değil.[42]

Cehennemin Yedi Kapısı

15.Hicr 44. ayette cehennemin yedi kapısı olduğu bildirilir. Muhammed Ali bu ayetle ilgili olarak ilkin Kur'an'da cehennemin yedi farklı isimle anıldığını belirtir. Ardından bu yedi ismi *cehennem, lezâ, hutame, saîr, sekar, cahîm* ve *havîye* şeklinde sıralar. Daha sonra da bu yedi isme mütenasip olarak "yedi kapı"nın cehenneme götüren yedi yola işaret ettiğini söyler. Ayrıca, 2.Bakara 29. ayette geçen "yedi gök" tabiriyle ilgili izahatına atıfta bulunarak, yedi sayısının Arap dilinde çok kere kesret/çokluk ifade ettiğini ve dolayısıyla burada da cehen-

41 "Thus by calling the jinn and men as a single community, the Holy Qur'an has made it clear that the jinn and the men spoken of here are not two different classes of beings. Again, the jinn and the men are told that messengers had come to them *from among them*, i.e. from among jinn and men. But as the only messengers spoken of in the Qur'an and other reliable histories of prophets are those who belong to mankind, it follows that the jinn spoken of here belong to mankind, and not to any other class of creation". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 315, [822. not]. M. Ali'nin izahatı çok geniş olduğu için burada konuyla ilgili görüşünü özetleyen bu pasajı nakletmekle yetindik.

42 "(...) This interpretation is reinforced by the words, 'Have there not come unto you apostles *from among yourselves*', occuring in verse 130 below: for the Qur'an speaks always only of apostles who belonged to the human race, and never of apostles from among the *jinn*". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 192, [112. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 253-254, [112. not].

neme götüren birçok kapılar ve/veya yolların bulunmasına işaret ettiğini belirtir.[43]

Aynı şekilde Esed de cehennemin Kur'an'da geçen yedi ismini zikrettikten sonra "yedi kapı"nın cehenneme götüren yedi yola işaret ettiğini belirtir. Bunun ardından da şunları kaydeder: "Ayrıca, çok iyi bilindiği gibi, Semitik dillerde -ve özellikle Arapçada- 'yedi' sayısı çok kere 'muhtelif' ya da 'çeşitli' anlamında çokluk/çeşitlilik ifade etmek için kullanılır (karş. *Lisânü'l-'Arab*, *Tâcu'l-'Arûs*, vb.). Bu itibarla yukarıdaki Kur'an ifadesinin de 'cehenneme götüren çeşitli yollar', başka bir deyişle, 'günah işlemenin çeşitli yolları' gibi bir anlam taşıdığı pekâlâ söylenebilir."[44]

(3) Bazı Kelimeler ve Kavramlar

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Muhammed Ali'nin eserinde hemen her ayetin mealine bir veya birkaç tefsir notu düşülmüştür. Büyük bir kısmı kelime ve kavram tahlilleriyle ilgili olan bu notlardaki şekil ve muhteva çok kere Esed'in mealindeki notlarla örtüşmektedir. Aşağıdaki örnekler örtüşmenin ne düzeyde olduğu hakkında yeterli bir fikir verecektir.

Mevt

2.Bakara 55. ayette İsrâiloğulları'nın Hz. Musa'ya, "*Ey Musa! Allah'ı açık seçik görmedikçe sana asla inanmayacağız!*" dedikleri, bunun üzerine bir felakete uğradıkları bildiril-

43 "Hell is mentioned by seven different names in the Holy Qur'an: (1) *Jahannam*, or hell; (2) *lazâ*, or the flaming fire (70: 15); (3) *hutamah*, or the crushing disaster (104: 4); (4) *sa'îr*, or the burning fire; (5) *saqar*, or the scorching fire; (6) *jahîm*, or the fierce fire; (7) *hâviyah*, or the abyss (101: 9). The seven gates mean the seven ways which lead into it, according to which there are seven different names. But see 46, where it is shown that the numeral *seven* in Arabic often stands for a large number, so that the meaning is that there many gates or many ways leading to it". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 528, [1341. not].

44 "Furthermore, it is well known that in the Semitic languages -and most particularly in classical Arabic- the number 'seven' is often used in the sense of 'several' or 'various' (cf. *Lisân al-'Arab*, *Tâc al-'Arûs*, etc.): and so the above Qur'anic phrase may well have the meaning of 'various ways leading to hell' -in other words, many ways of sinning". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 387, [33. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 520, [33. not].

mektedir. 56. ayette ise ölümlerinden sonra İsrailoğulları'nın tekrar diriltildiğinden söz edilmektedir. Muhammed Ali bu ayette geçen *min ba'di mevtiküm* (*ölümünüzün ardından*) ibaresindeki *mevt* (ölüm) kelimesine dair şöyle der:

> *Mevt* kelimesi her zaman yaşamın sona ermesi anlamına gelmez. Bu kelime duyu kaybına uğramak, aklî melekelerden yoksun kalmak, büyük acı ve keder yaşamak, uyumak vb. manalara da gelir (Râğıb, Lane). Bu ayette zikri geçen *mevt* kelimesi geçici duyu kaybına işaret eder.[45]

Esed'in aynı kelimeye ilişkin izahatı da şöyledir:

> *Mevt* kelimesi her zaman maddî ölümü ifade etmez. Arap dilbilimcileri -mesela Râğıb- *mâte* (lafzen, "öldü") fiilinin, bazı bağlamlarda, "hislerini kaybetti", "hisleri öldü" ve bazen de, "akıl melekesinden yoksun kaldı", "aklen öldü" ve bazen de "uyudu" anlamlarına geldiğini belirtmişlerdir (bkz. *Lane* VII, 2741).[46]

Nesh

Muhammed Ali 2.Bakara 106. ayetin mealinde nesh konusuyla ilgili geniş bir değerlendirmede bulunmuş ve bu çerçevede İslam âlimleri nezdinde genel kabul gören nesh anlayışını sert bir dille eleştirmiştir. Kur'an'daki bir hükmün ilgası anlamındaki klasik nesh doktrinini reddeden M. Ali bu konudaki görüşünü temellendirmek için bir dizi gerekçe sıralamıştır. Söz konusu gerekçelerden biri, herhangi bir ayetin nesh edildiğine ilişkin hiçbir nebevî beyanın mevcut olmaması, yani bu konuda Hz. Peygamber'den gelen bir tek rivayetin bile bulunmamasıdır. M. Ali'ye göre klasik nesh doktrininde işin gerçeği şudur: Kimileri Kur'an'daki bir ayeti diğeriyle uz-

45 "The word *maut* does not always mean cessation of life. It also signifies *loss of sensation, deprivation of intellectual faculties, experiencing great grief and sorrow, sleep*, etc. (R, LL). The *maut* mentioned in this verse refers to temporary loss of sensation". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 33, [88. not].

46 "The expression *mawt* does not always denote physical death. Arab philologists -e.g. Raghib- explain the verb *māta* (lit., 'he dead') as having, in certain contexts, the meaning of 'he became deprived of sensation, dead as to the senses'; and occassionally as 'deprived of the intellectual faculty, intellectually dead'; and sometimes even as 'he slept' (see Lane VII, 2741)". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 12, [41. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 16, [41. not].

laştıramayınca bir ayetin diğer ayet tarafından nesh edildiği fikrini dillendirmişlerdir.[47]

Esed de 2.Bakara 106. ayetin tefsirinde nesh konusuna geniş yer ayırmıştır. Geleneksel nesh doktrinini reddetme hususunda Muhammed Ali ile aynı görüşü paylaşan Esed bu konudaki kimi argümanlarını da M Ali'nin ifadeleriyle aynı şekilde formüle etmiştir:

> (...) Kur'an'ın herhangi bir ayetinin "nesh" edilmiş olduğunu bildiren tek bir sahih hadis bile bulunmamaktadır. Sözde "nesh doktrini"nin temelinde bazı eski müfessirlerin Kur'an'ın bir pasajını diğeri ile uzlaştırmadaki yetersizlikleri yatmaktadır.[48]

İbil

88.Gâşiye 19. ayette Allah kâfirlere/müşriklere yönelik olarak, *efelâ yenzurûne ile'l-ibili keyfe hulikat* buyurmuştur. Müfessirler bu ayette geçen *ibil* kelimesinin "develer" anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Ancak Muhammed Ali, Ebû Amr İbnü'l-Alâ'ya atfen söz konusu kelimenin "yağmur taşıyan bulutlar" manasına geldiğini belirtmiştir. "Kontekste daha uygun düştüğü için, genel kabul gören 'develer' anlamı yerine bu manayı tercih ettim" diyen M Ali ilgili ayeti, "See, they not the clouds, how they are created?" (*Onlar bulutların nasıl yaratıldığına bakıp da ibret almazlar mı?*) şeklinde çevirmiştir.[49]

İlginçtir, Esed de bu ayeti aynı şekilde çevirmiş ve izahat olarak da özetle şunları söylemiştir:

47 "But there is not a single report tracing the abrogation of a single verse to the Holy Prophet (...) What happened was really this, that somebody, being unable to reconcile one verse with another, pronounced one of them to have been abrogated by the other". M. Ali, *The Holy Our'an*, s. 54, [152. not].

48 "There does not exist a single reliable Tradition to the effect that the Prophet ever declared a verse of the Qur'an to have been 'abrogated'. At the root of the so-called 'doctrine of abrogation' may lie the inability of some of the early commentators to reconcile one Qur'anic passage with another". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 22-23, [87. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 30, [87. not].

49 "*Ibil* means, according to Abu 'Amr İbnul 'Ala, clouds that bear water for rain [IA, LL]. As this significance suits the context better, I adopt this instead of the usual rendering, the *camels*". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1185, [2722. not].

İbil ismi, öncelikle, 'develer' anlamına gelir ki tekil şekli olmayan ve sadece çoğul şekilde kullanılan bir cins ismidir. Ama bu isim, aynı zamanda "yağmur taşıyan bulutlar" için de kullanılmaktadır (*Lisânu'l-'Arab*, *Kâmûs*, *Tâcu'l-'Arûs*): ki bu karşılık, yukarıdaki anlam örgüsü içinde daha tercihe şayan olan bir karşılıktır (...) *İbil* teriminin burada 'develer' için değil, ama 'yağmur yüklü bulutlar' için kullanıldığını varsaymak için birçok neden vardır. Ayrıca, burada suyun buharlaşması, buharın göğe yükselmesi, yoğunlaşması ve sonunda yere düşmesi şeklindeki olağanüstü dönüşümlü sürece yapılan işaret, ne kadar hayranlık verici ve faydalı olsalar da 'develer'e yapılan atıftan çok, sonraki ayetlerde (18-20. ayetler) gökyüzüne, dağlara ve yeryüzüne yapılan atıf ile daha uyumlu gözükmektedir.[50]

Esed, *ibil* kelimesine "yağmur yüklü bulutlar" anlamı verirken "Eğer bu terim 'develer' anlamında kullanılmış olsaydı, yukarıdaki ayette ona yapılan atıf, sadece Hz. Peygamber'in çağdaşı olan Araplara hitap etmiş olurdu"[51] şeklindeki ifadesiyle ilâhî hitaba zaman ve mekân üstü mesaj yüklemek gerektiği fikrini de dile getirmiştir. Muhammed Ali ise konunun bu boyutuna değinmemiş olmakla birlikte söz konusu manayı tercih ediş gerekçelerini sıralarken, tıpkı Esed gibi, pasaj bütünlüğü içerisinde bulutların yanı sıra onlara mekân teşkil eden gökyüzünden, dağlardan ve buharın soğumasından ve nihayet yağmurun yeryüzüne düşmesinden söz edildiğine dikkat çekmiş ve bunun diğer birçok Kur'an pasajındaki ifadelerle de uyum arzettiğini belirtmiştir.[52]

A'râf

7.A'râf suresi 46. ayette bu sureye adını veren *a'râf* kelimesi geçmektedir. Müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre *a'râf* cennetle cehennemi birbirinden ayıran bölgedeki surun yüksek kısmının adıdır. Ancak Muhammed Ali a'râfın ne anlama geldiği konusunda çok farklı bir görüşe sahiptir. Şöyle ki:

50 Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 949, [5. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1264-1265, [5. not].

51 Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 949, [5. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1264, [5. not].

52 "(...) the mention of the clouds along with the heavens, where they exist, and with mountains, which cool the vapours so that they pour down water, and the earth, which benefits by that water, being in accordance with that is said in many other places. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1185, [2722. not].

a'râf literal olarak 'yüksek mekân' anlamına gelen *'urf* kelimesinin çoğuludur. Hâliyle *a'râf* kelimesi de 'yüksek mekânlar' anlamına gelir. A'râf'ın gerçek mahiyeti birçok tartışmaya konu olmuştur. Müfessirlerin büyük çoğunluğu a'râfın bahis konusu ayetin başındaki *ve-beynehümâ hicâbün* ibaresinde geçen *hicâb* (engel/perde) veya 57.Hadîd 13. ayette geçen sur/duvar ile özdeş olduğunu söylemişlerdir. Buna mukabil Hasan el-Basrî ve Zeccâc gibi bazı müfessirler, ayetteki *'ale'l'-a'râf* ibaresinin cennet ve cehennem ehlini tanımakla eşanlamlı olduğunu belirtmişlerdir (Râzî). 46. ayette geçen *hicâb* kelimesinin mahiyetini izah etmiştim. 57.Hadîd 13. ayette bahsi geçen duvara gelince, bunun müminler ile münafıklar arasına set çekme ve böylece iki zümreyi birbirinde ayırma bağlamında zikredildiği açıktır (...) Şu halde, her iki ayet de a'râfın cennetle cehennem arasında muayyen bir mekân olduğu fikrini teyit etmemektedir.[53]

Esed'in a'râf hakkındaki yorumu da şöyledir:

(...) *Urf* sözcüğü, aynı zamanda bir şeyin, bir nesnenin en üstte, en yukarıda (ve dolayısıyla en göze çarpan) bölümü anlamında da kullanılır: sözgelimi horozun *'urfu* ibiği, atınki ise yelesidir. Kelimenin bu deyimsel kullanımına dayanarak pek çok müfessir, ayette geçen a'râf terimini, bir duvar veya surun üst kısmı, ya da burçları olarak yorumlamış ve ayette bununla dile getirilmek istenen şeyin ayetin baş kısmında zikri geçen engel/perde (hicâb) kavramıyla özdeş kabul etmişlerdir. Bununla birlikte, sözcüğün ilk anlam gruplarından yola çıkılarak varılan yorum, yani *'urfu* ve onun çoğulu olan *a'râfi* 'tanıma ve ayırt etme yetisi' [the faculty of discernment] olarak değerlendiren yorum çok daha makul gözükmektedir. Nitekim Râzî'nin de açık bir olumlamayla kaydettiği üzere Hasan Basrî ve Zeccâc gibi ilk dönem bazı büyük Kur'an müfessirleri de bu yorumu benimsemişlerdir.[54]

53 "*A'râf* is a plural of *'arf*, meaning literally *an elevated place*, and hence *al-a'râf* means *the elevated places*. There has been discussion as to what *a'râf* is. The majority of commentators say that it is the *hijâb* or veil spoken of in the previous words, or the *sûr* or wall spoken of 57: 13; while others, among Hasan and Zj, hold that *ala'l-a'râf* is only equivalent to *'alâ ma'rifati ahl al-Jannat wa'l-Nâr*, i.e., *knowing the inmates of Paradise and the inmates of hell* (RZ). I have already explained the nature of the veil mentioned v. 46. And the *wall* 57: 13 is mentioned in connection with the bringing about of a seperation between the sincere believers and hypocrites (...) Hence the two verses lend no support to the idea that *a'râf* is a particular place midway between paradise and hell". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 337, [890. not].

54 Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 210, [37. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 279-280, [37. not].

Tâbût

2.Bakara 248. ayette Tâlût'un (Saul) Allah tarafından tayin edilmiş bir hükümdar oluşunun göstergesi olarak "tâbût"un, yani geleneksel yoruma göre içinde Tevrat metinleri ile Hz. Musa ve Harun'a ait birtakım eşyaların bulunduğu ahit sandığının yeniden İsrailoğulları'nın eline geçeceği belirtilir. Muhammed Ali bu ayette geçen *tâbût* kelimesinin anlamına ilişkin oldukça ilginç bir izahta bulunur. Bu izahın özeti şudur:

Tâbût kelimesi iki farklı anlam boyutuna sahip olmasından dolayı bir dizi menkıbenin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu kelime sandık, kutu anlamına gelir ama aynı zamanda gönül ya da kalp manası da taşır (Lane). İlk anlam çerçevesinde *tâbût* İsrailoğulları'nın ahit sandığına delalet eder. Ancak burada tercihe şayan olan, son anlamdır. Yani *tâbût* kelimesine "kalp/gönül" manası verilmesidir. Nitekim Arapçada kelimenin bu anlamdaki kullanımı oldukça meşhurdur. Lane, *mâ evda'tü tâbûtî şey'en fegadtuh*, yani "Kaybettiğim hiçbir şey koymadım kalbime" anlamında bir özdeyiş nakletmiştir. Râğıb da tâbût kelimesinin kalp/gönül anlamına geldiğini söylemiştir.[55]

Esed'in bu kelimeye ilişkin izahı da özetle şu şekildedir:

> Burada "kalp" olarak çevrilen *tâbût* kelimesi geleneksel yoruma göre çok süslü bir sandık veya çekmece olduğu söylenen Tevrat'taki On Emir Muhafaza Sandığı'na işaret eder. Bu ikinci anlamı kabul eden müfessirlerin çoğunluğu tarafından yapılan açıklamalar çok çelişkili olup Talmud efsanelerine dayanmaktadır. Oysa birçok büyük âlim tabut kelimesine kalp veya gönül anlamı vermiştir.[56]

55 "The *tabût* mentioned here has given rise to a number of stories, because of its twofold significance. It means a *chest* or a *box*, and it also signifies *the bosom* or *the heart* (LL) Taking the first significance, the reference is said to be to the *ark*, to which, however, it is objected that the ark was restored to the Israelites long before the time of Saul... I prefer, however, the latter significance, and the use of the word in that sense is well known. LL quotes the proverb, *ma auda'tu tabûtî shai-an faqadtu-hû*, i.e., *I have not deposited in my bosom anything of knowledge that I have lost*. R also says that *tabût* denotes *qalb* or *the heart*..." M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 115-116, [325. not].

56 Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 55, [239. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 74, [240. not].

Sema

2.Bakara 29. ayette Allah'ın semayı/göğü yedi kat olarak düzenlediği bildirilmiştir. Muhammed Ali bu ayetin tefsirinde Kur'an'ın kozmogoniyle ilgili beyanlarını bir dipnot kapsamında ele almanın mümkün olmadığını belirttikten sonra "yedi gök" tabiri hakkında özetle şunları söylemiştir:

> Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki *seb'a* kelimesi yedi sayısına delalet ettiği gibi, Beydâvî'nin 9.Tevbe 80. ayetin tefsirinde belirttiği üzere 'çok', 'birçok', 'pek çok' gibi müphem manalarda da kullanılır (Lane). *Lisânü'l-'Arab*'a göre yedi, yetmiş ve yedi yüz sayılarının tümü Araplarca çokluk manasında kullanılır. Bu itibarla, 'yedi gök' tabiri göklerin çokluğuna delalet eder. İkinci bir husus olarak, sema kelimesinin tepemizde gördüğümüz gök kubbe anlamına geldiğini de göz ardı etmemek gerekir. Râğıb, 'Her gök, kendi altında bulunana nisbetle bir gök, kendi üstünde bulunana nispetle bir yeryüzüdür' derken, burada kastedilen manayı tavzih etmektedir.[57]

Esed'in bu konudaki izahatı da şöyledir:

> 'Yedi Gök' ibaresine gelince, Arapça kullanımında -diğer semitik dillerde de olduğu gibi- 'yedi'nin çoğu kez 'birkaç/birçok' kelimesiyle eşanlamlı olduğu unutulmamalıdır (bkz. *Lisânü'l-'Arab*). Tıpkı, 'yetmiş' veya 'yediyüz'ün de genellikle 'çok' yahut 'birçok' anlamına geldiği gibi (*Tâcu'l-'Arûs*). 'Her *semâ*, kendi altında bulunana nisbetle bir semadır.' (Râğıb) şeklindeki dilbilimsel tanım ile birlikte ele alındığında, 'yedi gök' ibaresinin kozmik sistemlerin çokluğunun bir işareti olduğu daha iyi anlaşılır.[58]

57 "It is impossible to deal with the subject of the Quranic cosmogony within the limits of a foot-note. But a few suggestions may be made here. In the first place, it should be noted that the word *sab'a*, which signifies the number *seven*, is also used in a vague manner, as meaning *seven*, or *more, several* or *many*, as Bd says in 9: 80 (LL). According to LA, the Arabic equivalents of the numbers *seven*, *seventy*, and *seven hundred* are all used to indicate a large number by the Arabs (...) Hence the seven heavens may signify a large number of heavens. Secondly, the significance of the word *sama'*, which means only what we see *above* us, should not be lost sight of. R makes the meaning very clear when he says: 'Every *sama'*, i.e. *heaven*, is a heaven in relation to what is beneath it and an earth in relation to what is above it". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 22, [46. not].

58 Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 211, [43. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 10, [20. not].

Esed bu pasajın sonunda ayetteki *sümme* edatını "ve" anlamında çevirdiğine de dikkat çeker ve anılan edatı niçin bu şekilde çevirdiğinin izahı için 7.A'râf 54. ayetle ilgili 43. nota gönderme yapar. Esed bu notunda *sümme* edatının her zaman "sonra" veya "daha sonra" anlamına gelmediğini, kimi zaman da "ve" anlamında bağlaç işlevi gördüğünü belirtir.[59] İlginçtir, Muhammed Ali de 2.Bakara 29 ve 7.A'râf 54. ayetlerde geçen *sümme* edatına aynı izah çerçevesinde "ve" anlamı yüklemiştir.[60]

Necm

53.Necm 1. ayette geçen *necm* kelimesi klasik tefsirlerde genel kabul gören yoruma göre "yıldız" (Süreyya-Ülker Yıldızı) anlamına gelmektedir. Ancak Muhammed Ali *necm* ve *hevâ* kelimelerine yüklenecek anlamlara göre ayetin daha farklı yorumlara açık olduğunu belirtir. Ardından *necm* kelimesinin Arap dilindeki yaygın ve yerleşik anlamının "yıldız" olduğunu ve bu kelimenin özel isim olarak kullanıldığında Ülker/Süreyya Yıldızı'na delalet ettiğini söyler. Bu arada Cahiliye dönemi Araplarının Ülker yıldızıyla ilgili birtakım batıl inanışlarından söz eder. Daha sonra Râğıb el-İsfahânî, Zemahşerî, Râzî ve Beyzâvî'ye atfen *necm* kelimesinin "Kur'an'ın tencîmen/peyderpey vahyedilen bir parçası veya pasajı" anlamına geldiğini belirtir. İlkine nisbetle daha az bilinen bu anlam çerçevesinde *hevâ* kelimesi de Kur'an'ın iniş veya vahyediliş zamanına işaret eder.[61]

59 Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 55, [239. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 281, [43. not].

60 "*Summa* (rendered here as *and*) generally denotes *then* of *afterwards*, and is a particle denoting *order* and *delay*, but there are many examples of its use in Arabic in which it implies neither order or delay". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 22, [45. not].

61 "The words may be interpreted variously, according to the meaning of *najm* and *hawa* that is adopted. The best-known significance of *najm* is *star*, and when used as a proper noun it signifies *the Pleiades*, and *hawa* may signify, *going down low* (R). The Arabs believed that when *al-Najm* (the Pleiades) rose in the morning, disasters and calamities came to an end. Thus we have under the word *najm*: "The Arabs believed that between its rising in the morning and its disappearance there are diseases and plagues and calamities for men and camels and fruits" (R). In the setting of the star the opponents are warned of the calamities which

Esed de bu yorumu tercihe eder ve şöyle der:

Necm terimi, başından beri, Kur'an'ın tedricen vahyedilen parçalarının (nucûm) her biri ve böylece tedricî vahiy süreci yahut onun "gözler önüne serilmesi" için kullanılmıştır. Bu çeviri aslında Abdullah b. Abbas'ın (Taberî tarafından nakledilen) yukarıdaki ayetle ilgili yorumuna dayanmaktadır. Ayetin devamına bakılarak bu yorum Râğıb el-İsfehânî, Zemahşerî, Râzî, Beyzâvî, İbn Kesir ve diğer otoriteler tarafından kabul görmüştür.[62]

Kutsal Vadi: Tuvâ

20.Tâ-hâ 12. ayette bildirildiğine göre Allah Hz. Musa'ya, "*Pabuçlarını çıkar, çünkü sen şu anda kutsal bir vadide, tuvâdasın*" buyurmuştur. Birçok müfessire göre tuvâ kutsal vadinin ismidir. Fakat Muhammed Ali bu görüşte değildir. Ona göre *tuvan* veya *tuvâ* kelimesi ayette "iki kere" anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla bu kelime kimi müfessirlerin zannettiği gibi vadinin ismi değil, sıfatıdır. Buna göre *tuvâ* kelimesi, vadinin iki kere kutlu kılındığını ifade eder. Kelime "iki kere seslenilmiş" manasında da kullanılmış olabilir ve bu takdirde Musa'nın davetine/risaletine işaret eder.[63]

Esed'in *tuvâ* kelimesiyle ilgili izahı da şudur:

Ne var ki bazı müfessirler *tuvân* (veya *tuvâ*) kelimesinin 'kutlu kılınan vadi'nin ismi olduğunu ifade etmişlerdir. Zemahşerî ise, gayet ikna edici biçimde, bu kelimeyi 'iki kere yapılmış' anlamı

would soon overtake them; their star of fortune was about to set. There is, however, a less-known significance of the word *najm*. It sometimes means *a portion of the Qur'an* (Bd, Rz, Kf). Kf says: *"Or najm indicates one of the portions of the Qur'an, and it was revealed in portions, during twenty years. Hawa means when it* descends or is revealed". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1013-1014, [2371. not].

62 "Hence, this term has from very beginning been applied to each of the gradually-revealed parts (*nujûm*) of the Qur'an and, thus, to the *process* of its gradual revelation, or its 'unfolding', as such. This was, in fact, the interpretation of the above verse given by 'Abd Allah ibn 'Abbas (as quoted Tabarî); in view of the sequence, this interpretation is regarded as fully justified by Raghib, Zamakhsharî, Râzî, Baydâwî, Ibn Kathîr and other authorities". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 812, [1. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1080-1081, [1. not].

63 "I translate the word *tuvan*, or *tuvâ*, as meaning *twice*, the significance being *twice blessed*, as qualifying the valley, or *twice called*, referring to Moses' call. But some think that *Tuwâ* is the name of the valley". M. Ali, *The Holy Qur'an*, 626, [1579. not].

taşıyan *tuvân* yahut *tivân* köküne atfen, 'iki kere' -yani 'iki kere kutlu kılınmış'- şeklinde tefsir eder.[64]

Hemen belirtelim ki Esed'in Zemahşerî'ye atfettiği görüşte çarpıtma vardır. Çünkü Zemahşerî *tuvâ* kelimesinin "iki kez" anlamına geldiği şeklindeki yorumu tercih ettiğine dair hiçbir şey söylememiştir. Aksine Zemahşerî öncelikle *tuvân/tuvâ* kelimesinin bir yer adı olduğuna ilişkin yorumu zikretmiş, daha sonra da "Kelimenin iki kere anlamına geldiği de söylenmiştir" (*ve kîle merretaynî*) şeklinde ikinci bir görüş nakletmiştir.[65]

Kasem "vav"ı

Muhammed Ali 37.Sâffât 1. ayetteki yemin harfini "Consider" (Düşün) diye çevirir ve bu çevirisiyle ilgili olarak şunları söyler: "Literal olarak 've' anlamındaki *vav* bu gibi yerlerde genellikle bir yemine delalet olarak "hakkı için" şeklinde çevrilir. Ama şunu akılda tutmak gerekir ki bu gibi yerlerde/ayetlerde yemin, düşünce ve dikkati bir tür tanıklığa celbeder. Genelde bir kimse 'Allah'a andolsun' diye yemin ettiği zaman aslında kendisinin doğru söylediğine dair Allah'ı tanıklığa çağırır".[66]

Esed de 37.Sâffât 1. ayetin başındaki kasem "vav"ıyla ilgili tefsir notunda bu harfe "Düşün" (Consider) şeklinde bir anlam takdir ettiğini belirtir ve 74.Müddessir 32. ayetle ilgili notunda kasem "vav"ına niçin böyle bir mana takdir ettiğini şöyle açıklar:

Bu ayet, *ve* yemin edatının, kendisinden sonra belirtilen gerçeğe ya da gerçeğin deliline ağırlık kazandırmak için -tanıklığa çağ-

64 "Whereas some commentators assume that the word *tuwan* (or *tuwâ*) is the *name* of the 'hallowed valley'. Zamakhsharî explains it, more convincingly, as meaning 'twice' (from *tuwan* or *tiwan*, 'twice done') -i.e., 'twice hallowed". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 471, [9. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 625, [9. not].

65 Bkz. Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 1977, II. 531.

66 "I translate *waw* (lit. and) as meaning consider. The *waw*, which means *and*, is in such places generally rendered as *by*, as signifying *an oath*. It must, however, be borne in mind that the oath in such cases simply draws attention to a certain testimony. Ordinarily when a person swears by Allah, he really calls Allah to witness that he speaks the truth". M Ali, *The Holy Qur'an*, s. 865, [2099. not].

rıda- (yani 'Allah'a andolsun!" ifadesinde) olduğu üzere, yemin kadar ağır ve güçlü bir iddia ve ispat manası ifade edecek surette ilk kullanıldığı yerdir. Bu nedenle yemin vâvını burada ve başka ayetlerde 'Düşün' diye çevirdim."[67]

Görüldüğü gibi Esed kasem "vav"ının ne şekilde çevrilmesi gerektiği hususunda Muhammed Ali ile hemen hemen aynı şeyleri söylüyor. Belli ki Esed burada Muhammed Ali'nin görüşlerini kendine mal ederek aktarıyor. İlginçtir, Ömer Rıza Doğrul da M. Ali'nin bu konudaki görüşlerini tıpkı Esed gibi kendine ait gibi nakletmiş ve bu bağlamda söylediklerinin tamamı M Ali'nin söz konusu ayete ilişkin tefsir notunun serbest çevirisinden ibaret olduğu halde, "Başkaları bu ayetlerin başındaki 'vav' harfini kasem olarak 'hakkı için' diye tercüme ederler. Ben, 'gözünü aç, dikkat et, ibret al' ifadelerini tercih ediyorum" şeklinde bir ifade kullanmıştır.[68]

Değerlendirme ve Sonuç

Burada tekrar ifade edelim ki Esed'in eserindeki intihallere ilişkin yüzlerce örnek daha verilebilir. Mesela, sadece Bakara suresinden birkaç örnek olarak, 31. ayette geçen Âdem kelimesinin genel manada "insan"a delalet ettiği; 54. ayette geçen *fektulû enfüsekûm* ibaresinin "*nefsinizi ya da içinizdeki kötü duyguları öldürün*" şeklinde bir mana içerdiği, 88. ayetteki *gulûbunâ ğulf* ibaresinin "*kalplerimiz bilgiyle dolu*" manasına geldiği, 63. ayetteki *ve-rafe'nâ fevkakümü't-tûr* ibaresinin fiziksel anlamda dağın yukarı kaldırılmasını ifade etmediği, 260. ayetteki *fe-surhünne ileyk* ibaresinin "*o kuşları eğiterek kendine alıştır*" anlamına geldiği şeklindeki yorumlar Esed'in intihalleri arasında zikredilebilir.

Bu yazıda aktardığımız yorumların en azından bir kısmının klasik tefsirlerde de mevcut olmasından hareketle, "Esed

67 "This is the earliest Qur'anic instance of the adjurative particle *wa* used in the sense of a solemn, oathlike assertion -a calling to witness, as it were- meant (as in the expression 'by God!) to give weight to a subsequently stated truth or evidence of the truth: hence, I am rendering it here and elsewhere as 'consider'". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 910, [23. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1208, [23. not].

68 Bkz. Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, İstanbul 1947, II. 697, [1. not].

bunları Muhammed Ali'nin meal-tefsirinden aşırmamış, bilakis gelenekten tedarik etmiştir" diye düşünülebilir. Ancak Esed'in yorum ve kaynak tercihlerinin Muhammed Ali'nin tercihleriyle hep aynı olması bizce bu düşünceyi hükümsüz kılmaktadır. Ayrıca Esed'in tefsir notlarındaki ifadelerin çok kere Muhammed Ali'nin ifadeleriyle birebir örtüşmesi tevafuk veya tesadüfle izah edilemeyecek bir mahiyet arz etmektedir. Tam bu noktada, Muhammed Esed'in genelde Kâdiyânîler (Ahmedîler) özelde de Lahor Ahmedîleriyle herhangi bir ilişkisinin bulunup bulunmadığı sorulabilir. Evvela şunu belirtelim ki Esed, bir dönem Lahor'da yani Lahor Ahmedîleri'nin merkezî teşkilatlarının bulunduğu şehirde yaşamıştır.[69] Öte yandan, Rashid Jahangiri tarafından aktarılan bir bilgiye göre Esed, Mevlana Muhammed Ali'den sonra Lahor Ahmedîleri'nin lideri olan Mevlâna Sadreddin (ö. 1982) vasıtasıyla İslam'a girmiştir. Esed'in ihtidası, Mevlâna Sadreddin'in Berlin'de Lahor Ahmedîleri'ne ait caminin imamı olduğu sırada gerçekleşmiştir. Jahangiri'nin bilgi notuna göre Esed'in ismi mühtedilere ait kütükte hâlen kayıtlıdır.[70]

Bütün bunlardan sonra, Esed'in intihalleri olarak zikrettiğimiz çeşitli görüş ve yorumların bir kısmını makul ve makbul addettiğimizi belirtmek isteriz. Takdir edileceği üzere, herhangi bir görüşün herhangi bir eserde intihal olarak bulunması onun makbullük vasfını haleldar etme sorunu doğurmaz. Kaldı ki bizim burada okuyucunun idrakine sunmaya çalıştığımız şey tefsirde sıhhat sorunu değil, telifte ahlak sorunudur.

69 Geniş bilgi için bkz. M. Ikram Chaghatai, "Muhammad Asad's Indian Years (1932-1947)", [*Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam içinde*], ed. M. Ikram Chaghatai, Lahor 2006, I. 315-352.

70 "Muhammad Asad, accepted Islam on the hands of Maulana Sadar ud-Din, Imam of Berlin Mosque, Germany, run by Lahore Ahmadiyya Movement. His name is stil written in the registers of converts to Islam". *http. www.pakistaniat.com*

8. MUHAMMED ESED'İN TEFSİR NOTLARINDAKİ YANLIŞ ATIFLAR VE ÇARPITMALAR ÜZERİNE

Giriş

Muhammed Esed'in (1900-1992) *Kur'an Mesajı* (*The Message of The Qur'an*) adlı meal-tefsirindeki açıklama notları Tefsir, Hadis, Siret ve Arap Dili gibi çeşitli alanlarla ilgili birçok temel esere atıflar içermektedir. Mealinin kaynakçasında belirttiği üzere Esed'in istifade ettiği temel tefsir kitapları arasında Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân*'ı, Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Ma'âlimü't-Tenzîl*'i, Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *el-Keşşâf*'ı, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i (*Mefâtîhu'l-Ğayb*), Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru'l-Tenzîl*'i, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Tefsîru Sitte Suver*'i, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*'i ve Muhammed Abduh ile Reşid Rıza'nın *Tefsîru'l-Menâr* ismiyle meşhur olan *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*'i yer almaktadır. Mealdeki tefsir notlarında Esed'in daha ziyade Râzî, Zemahşerî ve Taberî'nin tefsirlerine atıfta bulunduğu görülmektedir. Bununla birlikte Muhammed Abduh bütün bu müfessirler arasında ayrı bir kompartımana yerleştirilmelidir. Çünkü Esed mealinin önsözündeki bir dipnotta şöyle demektedir:

> Okuyucu, tefsir/açıklama notlarımda Muhammed Abduh'un (1849-1905) görüşlerine sıkça atıfta bulunduğumu görecektir. Abduh'un modern İslam dünyasındaki yerini tam olarak vurgulamak güçtür. Hiç mübalağasız şunu söyleyebiliriz ki çağdaş İslam dünyasındaki her eğilim, doğrudan veya dolaylı olarak, modern İslam düşüncesinin bu en parlak simasından etkilenmiştir. Onun planlayıp başlattığı Kur'an tefsiri 1905'de vefatıyla kesintiye uğradı. Daha sonra öğrencisi Reşid Rıza tarafından *Tefsîru'l-Menâr* adıyla devam ettirildi ve fakat maalesef yine tamamlanamadı. Ben de bu tefsirden geniş ölçüde yararlandım.[1]

1 Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, Dar al-Andalus, Gibraltar 1980, müellifin önsözü, v.; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1996, I, mü-

Evet, Muhammed Esed *Menâr* tefsirinden çok istifade etmiş; ama çok kere de Abduh'a ait görüşleri kendine mal ederek nakletmiştir. Mesela, 103.Fîl 3. ayette geçen *tayran ebâbîl* ibaresine "salgın hastalık mikrobu taşıyan sinekler ve/veya böcekler" şeklinde bir mana takdir ederken Abduh'a hiçbir atıfta bulunmamıştır.[2] Oysa geçen yüzyıldan bu yana birçok tartışmaya konu olan bu meşhur yorum en azından çağdaş versiyonuyla Muhammed Abduh'a aittir.[3] Bu husus Kur'an tefsiriyle az çok ilgilenen hemen herkes tarafından dahi bilinmesine rağmen Esed söz konusu yorumu her nedense kendine mal ederek aktarmıştır. Yine Esed, 2.Bakara 213. ayetteki *kâne'n-nâsu ümmeten vâhideten* (*Bütün insanlık bir zamanlar tek bir topluluktu*) ifadesine dair ilginç yorumu da ana fikir itibariyle *Menâr* tefsirinden iktibas etmiş, ama burada da kaynak göstermemiştir.[4]

Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür; fakat Esed'in *Menâr* tefsirinden geniş ölçüde yararlandığını belirtmiş olması, Abduh'tan mezkûr nitelikteki aşırmaları hususunda kısmen de olsa bir hoşgörü ve tolerans imkânı yaratır. Bu noktada Esed'i belli ölçüde anlayışla karşılamak mümkündür; ama Kâdiyânî alim Muhammed Ali Lâhûrî'nin (1874-1951) *The Holy Qur'an* adlı meal-tefsirindeki yüzlerce görüş ve yorumu kendine mal ederek aktarmış olmasını anlayışla karşılama imkânı yoktur. Hemen her tefsir notunda ahlak ve fazilete vurgu yapan Esed'in ilim ahlakı açısından ciddi bir cürüm teşkil eden böyle bir fiilin faili olması düşündürücüdür.

Diğer taraftan, bize öyle geliyor ki Esed gerek Muhammed Abduh'tan sitayişle söz etmek, gerekse *Menâr* tefsirinden geniş ölçüde yararlandığını belirtmekle sanki bir tür hedef sap-

ellifin önsözü, xxv. Esed'den aktardığımız kimi pasajların çevirisi, -tıpkı bu pasajda olduğu gibi- eserin Türkçe tercümesindeki ifadelerden kısmî farklılık arz etmektedir. Bu yüzden, dipnotta ilkin eserin İngilizce aslını, çevirisinde tasarrufta bulunmadığımız pasajlarla ilgili dipnotlarda ise ilkin eserin Türkçe çevirisini zikrettik.

2 Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 976, [2. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1308, [2. not].

3 Bkz. Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz'i 'Amme*, Kahire, 1994, s. 120.

4 Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1308, [2. not]; Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 976, [2. not]. Krş. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, II. 239-240.

tırma yoluna gitmiştir. Daha açık bir ifadeyle, Esed, Muhammed Abduh'a yönelik özel vurgusuyla okuyucunun dikkatini belli bir noktaya teksif etmiş ve böylece hem eserindeki tefsir notlarının temel kaynağına ilişkin muhtemel merakları gidermiş, hem de Muhammed Ali Lâhûrî'nin meal-tefsirinden yaptığı intihalleri kendince gizlemiştir.

Esed'in ilmî açıdan ciddi bir cürüm veya en iyimser ifadeyle ciddi hata olarak nitelendirilebilecek bir diğer fiili de birçok müfessire ait görüş ve yorumları kimi zaman yanlış ve/veya çarpıtarak aktarması, kimi zaman da kendine ait bir görüşü "filan müfessirin görüşü" diye sunması, böylelikle söz konusu müfessirleri hiç konuşmadıkları bir konuda konuşturmasıdır.

İşte bu yazıda Esed'in özellikle Fahreddîn er-Râzî, Zemahşerî ve Taberî'nin tefsirlerindeki muhtelif ibareleri nasıl yanlış aktardığı ve çarpıttığı gösterilecektir. Yanlış aktarma ve çarpıtma örneklerinde ilkin Esed'in iktibasları, ardından da adı geçen müfessirlerin ifadeleri aktarılacaktır. Ancak hemen belirtelim ki burada sunulacak örnekler Esed'in farklı düzeylerde çarpıtmalarına maruz kalan görüş ve yorumlardan sadece birkaçıdır. Dahası, tefsir notlarındaki alıntılar asıl kaynaklardaki metinlerle karşılaştırıldığında Esed'in yanlış atıf ve çarpıtmalarının küçük çaplı bir kitap hacmine ulaşması kuvvetle muhtemeldir.

Yanlış Atıf ve Çarpıtma Örnekleri

Tefsir notları baştan sona tarandığında Esed'in çoğunlukla Fahreddîn er-Râzî ve Zemahşerî'ye atıf yaptığı görülmektedir. Atıf sayısı bakımından bu iki müfessiri Taberî takip etmekte, daha sonra da İbn Kesîr, Beyzâvî ve Beğavî gibi müfessirler gelmektedir. *Menâr* tefsirine ilişkin atıfları ise sayı itibariyle bu üç müfessirden yaptığı nakillerle paralellik arz etmektedir. Esed'in yanlış atıf ve çarpıtmalarına en fazla maruz kalan müfessir Fahreddîn er-Râzî'dir. Bu müfessirin çarpıtılan ibare ve ifadelerinin daha ziyade cennet ve cehennemden söz eden ayetlerle ilgili olduğu dikkat çekmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Esed'in yanlış atıf ve çarpıtmalarının önemli bir kısmı, kaynak belirterek zikrettiği kimi

yorumların asıl kaynakta mevcut olmaması yahut kendisinin birtakım görüşler zikretmesi ve bunları asılsız olarak bazı müfessirlere nisbet etmesi şeklindedir. Eğer burada dikkatsizlik gibi bir kusur yahut zehl ve sehv gibi bir durum değil de belli bir kasıt söz konusuysa, yanlış atıf ve asılsız isnatların herhangi bir metne birtakım ekleme ve çıkarmalar yapmakla eşdeğer anlamda bir tahrif olduğunu söylemek mümkündür.[5] Bununla birlikte Esed'in klasik müfessirlerden naklettiği birçok görüşte anlam ve yorum tahrifine başvurduğunda şüphe yoktur. Onun bu tür tahrifleri daha ziyade kimi müfessirlere ait görüşlere bazen kendi yorumunu katması, bazen de kaynak gösterdiği müfessire ait görüşün sadece bir kısmını alıntılaması şeklindedir.

Yanlış Atıflar ve/veya Lafzî Düzeydeki Çarpıtmalar

Esed'in yanlış atıf veya lafız çarpıtmalarına konu olan muhtelif ibare ve ifadelerin büyük çoğunluğu Fahreddîn er-Râzî ve Zemahşerî'ye aittir. Söz konusu ifadeler ise çoğunlukla Kur'an'daki kimi kelime ve kavramların anlam içerikleriyle ilgilidir. Mesela Esed, 20.Tâ-hâ 12. ayette geçen *tuvan/tuvâ* kelimesine "iki kere" anlamı yüklemiş ve bu kelimeyle ilgili tefsir notunda şunları zikretmiştir:

> Ne var ki bazı müfessirler *tuvan* (ya da *tuvâ*) sözcüğünün "kutlu kılınan vadi"nin ismi olduğunu söylemişlerdir. Oysa Zemahşerî, *daha ikna edici biçimde*,[6] "iki kere yapılan" anlamındaki *tuvân* yahut *tivan* tabirinden yola çıkarak, sözcüğü "iki kere" manasına hamletmiştir; yani anlaşıldığı kadarıyla ilki Allah'ın nidasının işitilmesinden, ikincisi de Hz. Musa'ya peygamberlik görevi verilmesinden ötürü "iki kere kutsanmış" yahut "iki kere kutlu kılınmış."[7]

5 Bu makaleye konu olan yanlış atıf örneklerinin bir kısmına *Kur'an Yolu* adlı tefsiri incelememiz sırasında muttali olduğumuzu ve bu vesileyle, anılan tefsirin müelliflerini şükran duygusuyla andığımızı belirtmek isteriz.

6 Altı çizili vurgu ifadesi Türkçe çeviride yer almamaktadır. Bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 625, [9. not]. Oysa yukarıdaki pasajın İngilizcesi şöyledir: "Whereas some commentators assume that the word *tuwan* (or *tuwâ*) is the *name* of the 'hallowed valley', Zamakhshari explains it, more convincingly, as meaning 'twice' (from *tuwan* or *tiwan*, 'twice done') –i.e., 'twice-hallowed'- apparently because God's voice was heard in it and because Moses was raised there to prophethood". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 471, [9. not].

7 Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 471, [9. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 625, [9. not].

Esed'in burada Zemahşerî'ye atfettiği yorumda yanlış atıf ve/veya çarpıtma vardır. Çünkü Zemahşerî ilkin söz konusu kelimenin *tuvan* ve *tivan* şeklindeki iki farklı okuyuş çerçevesinde munsarif olduğunu belirtmiştir. Ardından *tuvâ* kelimesinin bir mekân ya da mahal adına karşılık geldiğine ilişkin yorumu zikretmiş ve bu yoruma göre kelimenin gayri munsarif olduğunu söylemiştir. Bunun ardından da "Tuvan lafzının iki kere anlamına geldiği de söylenmiştir" şeklinde ikinci bir görüş nakletmiştir. Ayrıca, Zemahşerî kelimenin anlamını "vadinin iki kere kutsanmışlığı"na hasretmeyip "iki kere seslenilmiş" şeklindeki başka bir yorumdan daha söz etmiştir.[8]

Özetle, Zemahşerî *tuvan* kelimesinin "iki kere" anlamına geldiği yorumunu tercih etmemiş; bilakis bu kelimenin kutsal vadinin ismine delalet ettiğine ilişkin görüşü benimsemiştir. Kaldı ki klasik tefsirlerde âdet olduğu üzere ilkin tercihe şayan görüş zikredilir. Zayıf görüşler ise "kîle" (denildi/söylendi) şeklindeki temriz ve tez'îf sîgasıyla nakledilir.

Esed'in 34.Sebe 19. ayette geçen *rabbenâ bâid beyne esfârinâ* ifadesine düştüğü tefsir notu Zemahşerî'ye ait görüş ve yorumların çarpıtılmasına ilişkin bir diğer örnek olarak zikredilebilir. Anılan ayetteki ibare/ifade farklı şekillerde izah edilmiştir. "*Rabbimiz! Seyahat menzillerimiz arasındaki mesafeyi uzat!*" mealindeki ifade, bir yoruma göre nimet içinde yüzen Sebe halkının şımarmasına ve/veya rahatlık batması denebilecek bir duruma işaret etmektedir. Başka bir yoruma göre Sebe halkının bu sözü, "Bağ ve bahçelerimiz uzak yerlerde olsaydı, bu durum, istek ve iştahımızı daha çok kabartırdı" şeklinde bir mana taşımaktadır. Diğer bir yoruma göre bu söz, Sebe halkının uzun yol hazırlıkları yaparak seyahat etme özlemlerini yansıtmaktadır. Bütün bunlardan farklı bir yoruma göre ise mezkûr söz Sebe halkının şımarık hallerinin bir ifadesidir. Diğer bir deyişle, Sebe halkı, "*Rabbimiz! Seyahat menzillerimiz arasındaki mesafeyi uzat!*" sözünü dilleriyle değil şımarık hal ve hareketleriyle (lisân-ı hal) ifade etmişlerdir.[9]

8 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 531.

9 Bütün bu yorumlar için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 286; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXV. 219; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, IV. 322.

Söz konusu ibare/ifade farklı şekillerde tefsir edilmesinin yanı sıra farklı şekillerde de okunmuştur. Bir kıraate göre söz konusu ifade, "*Rabbimiz seyahat menzillerimiz aramızdaki mesafeyi uzattı*" anlamına gelmektedir. Zemahşerî'nin izahına göre bu ifade alabildiğine müreffeh bir yaşantı içerisinde baş gösteren bir şımarıklığa işaret etmektedir. Sebe halkının seyahat menzilleri arasındaki mesafeler oldukça kısa olmasına rağmen onlar güya uzunluktan şikâyet etmiş ve şımarık bir tavırla, "*Rabbimiz seyahat menzillerimiz arasındaki mesafeyi uzattı*" diyerek Allah'a karşı sözde üzüntü ve keder izhar etmişlerdir.[10]

Zemahşerî'nin izahatı özetle bundan ibarettir. Ancak Esed bu ayetle ilgili tefsir notunda Zemahşerî'ye tam tersi bir izahat nisbet etmiştir. Şöyle ki:

> Genel kabul gören kıraat şeklinde –Medine ve Kûfe'nin ilk âlimlerinin çoğunlukla kabul ettikleri kıraat- yukarıdaki ifade, nidâ ismi olan *Rabbenâ* ve emir kipinde *bâ'id* ("Ey Rabbimiz! ... mesafeleri uzat" vb.) ile okunmaktadır ki bu kıraatin tatmin edici bir açıklamasını yapmak zordur. Diğer taraftan, bazı ilk dönem Kur'an müfessirlerinin rivayetlerine dayanan Taberî, Beğavî ve Zemahşerî, söz konusu kelimelerin başka muhtemel okunuş şekillerinden söz ederler: *Rabbunâ* (ismin yalın hali) ve *be'ade* (haber kipi) şeklindeki bu okunuşlar, anlamı benim çevirdiğim gibi vermektedir: "Rabbimiz... mesafeyi uzattı". Bana göre bu kıraat daha uygundur, çünkü (Zemahşerî'nin de işaret ettiği gibi), Sebe halkının, devletlerinin yıkılmasından, nüfusun büyük kısmının sürgüne gönderilmesinden ve neticede (büyük kervan yolları üzerindeki) birçok köy ve kasabanın terk edilmesinden duydukları gecikmiş üzüntü ve pişmanlığı dile getirmektedir.[11]

Esed'in bu notuna göre Zemahşerî, Sebe halkının sözünü helak ve hüsran duygusu içinde üzüntü ve pişmanlığın dile getirilmesi şeklinde yorumlamıştır. Hâlbuki Zemahşerî bu sözü tam tersi bir manaya, yani nimet içinde yüzen halkın şımarıklığına ve sahte hüzün gösterisine hamletmiştir.[12]

10 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 286.

11 Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 659, [27. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 876, [27. not].

12 Esed'in buradaki tahrifine dair ayrıca bkz. Heyet, *Kur'an Yolu*, III. 629-630.

Daha önce değindiğimiz gibi Esed çok kere de Râzî'nin tefsirindeki ibareleri yanlış veya çarpıtarak nakletmiş, kimi zaman çarpıtmalarının bir kısmını mesnetsiz vurgularla süslemiştir. Mesela, 7.A'râf 46. ayette geçen *'ale'l-a'râfi ricâlün* ibaresine *"[hayattayken] kendilerine [eğri ile doğruyu] ayırt edebilme yetisi bahşedilmiş kimseler"* şeklinde bir anlam takdir eden Esed bu çerçevede *a'râf* kelimesine, cennetle cehennem arasına çekilen duvarın üst kısmı şeklinde bir mana yüklenmesini makul görmemiş ve kendisinin tercih ettiği görüşün bazı büyük müfessirler tarafından da benimsendiğini söylemiştir:

> Nitekim Râzî'nin açık bir olumlamayla [with evident approval] kaydettiği üzere Hasan Basrî, Zeccâc gibi ilk dönem bazı büyük Kur'an müfessirleri de bu yorumu benimsemişlerdir. Bu müfessirler, vurgulu biçimde [emphatically],[13] *'ale'l-a'râf* ifadesinin, "bilgi ve irfan sahibi olan" yahut "kendisine (eğriyi-doğruyu) ayırt etme yetisi bahşedilmiş" anlamındaki *'alâ ma'rifeh* ifadesiyle eşanlamlı olduğunu belirtmişler ve bu sıfatla muttasıf kimselerin, dünya hayatlarında eğriyi doğruyu (taşıdıkları işaretlerden, belirtilerden çıkararak) ayırt edebilen ama eğri ile doğru arasında kesin tavır ve tercihlerini koymayan, kayıtsız, ilgisiz ya da çekimser kimseler olduklarını ifade etmişlerdir.[14]

Bu tefsir notunu tahlil ettiğimizde okuyucunun zihninde konuyla ilgili başka bir örnek daha zikredilmesinin zait olduğu istikametinde bir fikir belireceğinden eminiz. Çünkü bu nottaki ifadelerin hemen hepsi muhtelif düzeylerde yanlış atıf ve tahrif içermektedir. Esed'in buradaki en problemli ifadeleri, Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Zeccâc'a (ö. 311/923) isnat ettiği yorumlarla ilgilidir. Esed'in belirttiğine göre adı geçen müfessirler ayetteki *'ale'l-a'râf* ibaresini *'alâ ma'rifeh* ibaresiyle eşanlamlı addetmişler, üstelik bu yorumun sıhhati konusunda da -güya- ısrar etmişlerdir.

Evvela şunu belirtelim ki Râzî'nin naklettiklerinden anlaşıldığı kadarıyla söz konusu yorumun Hasan el-Basrî tarafından benimsendiği doğrudur; ama aynı şeyi Zeccâc için söyle-

13 Bu kelime Türkçe çeviride "ısrarla" şeklinde karşılanmıştır.

14 Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 210, [37. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 280, [37. not].

me imkânı yoktur. Ayrıca, adı geçen müfessirlerin bu yorumun doğruluğunda ısrarcı olduklarından söz etmek hiç mümkün değildir. Zeccâc'ın *a'râf* hakkındaki izahatı şundan ibarettir:

> [Âlim] insanlar a'râfta bulunan kimselerin kimliği konusunda farklı görüşler ileri sürmüştür. Bir grup [âlim] şöyle demiştir: A'râfta bulunanlar, iyilikleri ile kötülükleri birbirine eşit olan, dolayısıyla ne iyiliklerinden ötürü cennete ne de kötülüklerinden ötürü cehenneme girmeye müstahak olamayıp cennet ile cehennem arasındaki engelin üzerinde kalan kimselerdir. A'râf surun/duvarın yüksek kısımlarıdır. Nitekim yüksek olan her şeye [Arap dilinde] *'urf* denilir. *'Urf* kelimesinin çoğulu a'râftır.
>
> *'Ale'l-a'râf* [a'râf üzerinde] ibaresinin -Allâhu a'lem- [46. ayette bahsi geçen] o kimselerin cennet ehli ile cehennem ehlini tanımaları anlamına gelmesi de mümkündür. Nitekim bir grup âlim, zikrettiğimiz bu yorumu benimsemiştir. Allah a'râftaki o kimseleri cennete yerleştirecektir. Bir grup âlim de a'rafta bulunanların peygamberler, diğer bir grup âlim ise bunların melekler olduğunu söylemiştir.[15]

Görüldüğü gibi, Zeccâc *'ale'l-a'râf* ibaresinin *'alâ ma'rifeh* anlamına geldiği şeklindeki yorumun tercihe şayan olduğunu söylememiş; bilakis "Allah en iyisini bilir" kaydını zikrederek böyle bir mananın da mümkün ve muhtemel olduğunu belirtmiştir. Şu halde Esed'in, "Bu müfessirler ısrarla, *'ale'l-a'râf* ifadesinin, 'bilgi ve irfan sahibi olan' yahut 'kendisine (eğriyi-doğruyu) ayırt etme yetisi verilmiş olan' anlamındaki *'alâ ma'rifeh* ifadesiyle eşanlamlı olduğunu belirtmişlerdir" ifadesi iki boyutlu bir çarpıtma içermektedir. İlki, Zeccâc'ın mümkün ve muhtemel diye zikrettiği bir yorumu onun tercihi gibi takdim etmek, ikincisi de bu konuda ısrarcı olduğundan söz etmektir. Kaldı ki Râzî de bu yorumu "Zeccâc'ın iki görüşünden biri" olarak nakletmiştir.[16]

Diğer taraftan, Esed'in, "Bu sıfatla muttasıf kimselerin, dünya hayatlarında eğriyi doğruyu (taşıdıkları işaretlerden, belirtilerden çıkararak) ayırt edebilen ama eğri ile doğru arasında kesin tavır ve tercihlerini koymayan, kayıtsız, ilgisiz ya da çekimser kimseler olduklarını ifade etmişlerdir." şeklinde-

15 Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân*, II. 342-343.
16 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIV. 72.

ki görüşü Hasan el-Basrî ve Zeccâc'a nisbet etmiş olması da başka bir çarpıtmadır. Zira Zeccâc a'râftakilerin bu tür bir vasıflarından söz etmemiştir. Hasan el-Basrî'nin bu konuyla ilişkilendirilebilecek ifadeleri ise şundan ibarettir:

> Hasan el-Basrî'ye a'râfta bulunan kimseler hakkında, "Acaba onlar iyilikleri ile kötülükleri eşit olan kimseler midir?" diye bir soru soruldu. Hasan el-Basrî de -dizlerine vurarak- şöyle cevap verdi: "Onlar, Allah'ın kendilerine cennetlikler ile cehennemlikleri tanıttığı kimselerdir. Bu sayede onlar cennet ve cehennem ehlini birbirinden ayırt edebilirler. Vallahi ne bileyim, belki de onlardan bazıları şu an bizimle beraberdir."[17]

Hemen belirtelim ki Hasan el-Basrî'nin bu ifadeleri a'râf'ın bir mahal ve/veya mekân oluşunu nefyetmediği gibi, o mahalde bulunacak kimselere tanıma/ayırt etme yetisinin dünyada bahşedildiğine dair bir anlam da içermemekte, hele hele a'râftakilerin eğri ile doğru arasında kesin tavır ve tercihlerini koymayan, kayıtsız, ilgisiz ya da çekimser kimseler olduklarına dair hiçbir ima içermemektedir.

Esed'in bu konuyla ilgili bir diğer çarpıtması da, kendisinin tercih ettiği yorumu, "açık bir olumlamayla kaydettiği üzere" vurgusuyla Râzî'ye isnat etmesidir. Hâlbuki Râzî herhangi bir tercih belirtmeksizin ilk olarak bu konuda genel kabul gören yorumu nakletmiş, ardından Hasan el-Basrî ve Zeccâc'a atfen ikinci yorumu zikretmiştir. Daha sonra bu iki görüş kapsamındaki muhtelif izahatı uzun uzadıya serdetmiş ve en sonunda Hasan el-Basrî ile Zeccâc'a atfettiği görüşle ilgili olarak şunları söylemiştir:

> "A'râf, cennetlikler ile cehennemlikleri tanıyan kimselerden ibarettir" diyenlere gelince, bu da ihtimal dışı [aşırı] bir yorum değildir. Ne var ki [46. ayette] sözü edilen kimselerin mutlaka hem cennetlikleri hem cehennemlikleri görebilecekleri yüksek bir yerde bulunmaları gerekir ki o zaman da bu yorum ilk yoruma raci olur.[18]

Bu ifadeler açıkça gösteriyor ki Râzî, Esed'in tercih ettiği yorumu değil, müfessirlerin çoğunluğu tarafından benimse-

17 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIV. 72.
18 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIV. 74.

nen ilk yorumu tercihe şayan görmüştür. Şu halde, Esed'in burada yaptığı iş düpedüz bir çarpıtma veya tahrif, Râzî'ye atfen kaydettiği "açık bir olumlamayla" (with evident approval) vurgusu da bu tahrifin süsüdür.

Esed'in Râzî'ye ait ifadelerle ilgili bir diğer yanlış atfı veya çarpıtması da, *"Ama bütün bunlara rağmen, Allah dilediğini merhamet edip bağışlayacaktır; çünkü Allah çok acıyan-esirgeyen gerçek bağışlayıcıdır!"* şeklinde çevirdiği 9.Tevbe 27. ayete ilişkin tefsir notunda karşımıza çıkmaktadır. Esed ilgili tefsir notunda şöyle demektedir:

> Müfessirlerin çoğu (Taberî, Beydâvî, Zemahşerî, İbn Kesîr vb.) bu ayetin daha çok inanmayanlarla ilgili olduğu ve genel bir mahiyet taşıdığı görüşündedirler. Hâlbuki Râzî, ayetin Huneyn savaşının başında hatalı davranan müminlerle ilgili olduğunu söylüyor. Bizce, ilk yorum daha tercihe şayandır.[19]

Ne var ki Râzî bu ayetin tefsirinde Huneyn savaşının başında hatalı davranan müminlerden hiç söz etmemiştir. Onun ayetle ilgili tefsiri, tövbe ve Allah'ın affının nasıl anlaşılması gerektiği konusuyla ilgilidir. Bu bağlamda Râzî ilkin "kâle ashâbunâ" ibaresiyle Eş'ârilerin görüşünü zikretmiş; ardından Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) Mutezilî yorumunu nakletmiş, daha sonra da ayetin zahirine aykırı düştüğü gerekçesiyle bu yorumun zayıf olduğunu belirtmiştir. En sonunda ise bu konuyla ilgili detaylı izahın 2.Bakara 37. ayetin tefsirinde serdedildiğini ifade etmiştir.[20]

Râzî'nin 9.Tevbe 27. ayetin tefsirinde söylediklerinin tamamı bundan ibarettir. Böyle iken, Esed'in, "Hâlbuki Râzî, ayetin, Huneyn savaşının başında hatalı davranan müminlerle ilgili olduğunu söylüyor" şeklinde bir ifade kullanması gerçekten düşündürücüdür.[21] Burada muhtemelen dikkatsizlikten kaynaklanan bir hata mevcuttur. Yok, eğer kasıt söz konusuysa "iftira"ya eşdeğer bir cürüm söz konusudur.

19 Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 354, [36. not]; Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 260, [36. not].
20 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XVI. 19-20.
21 Esed'in bu tahrifine dair ayrıca bkz. Heyet, *Kur'an Yolu*, II. 748.

Esed'in yanlış atıf veya çarpıtmalarından nasibini alan bir diğer müfessir de Taberî'dir. Şöyle ki Esed, 22.Hac 29. ayetteki *sümme'l-yekdû tefesehüm* ibaresini, "*Bundan sonra, uymak zorunda oldukları belli birtakım kısıtlamalara son versinler.*" diye çevirdikten sonra bu ibareyle ilgili şöyle bir not düşmüştür:

> Taberî'nin görüşüne göre, *sümme'l-yekdû tefesehüm* ifadesi, "Hac dolayısıyla yapmaları zorunlu olan ibadetleri (*menâsik*) yerine getirsinler" anlamına gelmektedir. Oysa diğer müfessirler ayette geçen bu (çok nadir) *tefes* sözcüğünü, haccın ifası sırasında gözetilmesi zorunlu, saç kesmemek, traş olmamak, cinsî münasebette bulunmamak, dikişsiz hacı *ihramından* başka bir giysi giymemek vb. (2: 197) belirli birtakım kısıtlamalara ilişkin bir atıf olarak anlamışlar ve sonuç olarak yukarıdaki ifadeyi "*tefes* [olarak nitelendirilen ve hac sırasında gözetilmesi zorunlu olan kısıtlamalara son versinler" şeklinde yorumlamışlardır.[22]

Esed'in de belirttiği gibi *sümme'l-yekdû tefesehüm* ifadesinin anlamına dair belli başlı iki yorum mevcuttur. İlk yoruma göre bu ifadede kastedilen, ihram yasağı dolayısıyla bedende oluşan kirlerin giderilmesi, özellikle tırnakların ve vücudun bazı bölgelerindeki kılların kesilmesi, saç sakal temizliğinin yapılmasıdır. Buna göre ayetteki ifadeye, "*Sonra kirlerini gidersinler*" şeklinde bir anlam verilmelidir. İkinci yoruma göre ise bu ifadenin anlamı hem zikri geçen işleri hem de şeytan taşlama, Kabe'yi tavaf etme gibi hac menâsikini kapsar. Ne var ki Taberî bu ikinci yorumu tercih ettiği halde[23] Esed onun görüşünü sadece "*hac dolayısıyla zorunlu olan görevleri yerine getirsinler*" şeklinde aktarmıştır.[24]

Esed kimi zaman da kaynak referanslarında yanlış yapmıştır. Mesela, 22.Hac 5. ayette geçen *muhallakatin ve gayri muhallakatin* ibaresine, *"(temel unsurları ve istidatlarıyla) tamamlanmış ama (bütün öğeleriyle) henüz tamamlanmamış"* şeklinde bir anlam takdir eden Esed bu ibareyle ilgili tefsir notunda şunları kaydetmiştir:

22 Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 674, [42. not].
23 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX. 139.
24 Esed'in bu tahrifine dair ayrıca bkz. Heyet, *Kur'an Yolu*, III. 729.

Yukarıdaki çeviri İbn Abbas ve Katâde'nin (önceki Beydâvî tarafından, sonraki Taberî tarafından kaydedilmiştir), embriyonik gelişmenin çeşitli evrelerine atfen, *muhalleka ve ğayr-i muhalleka* ibaresiyle ilgili açıklamaları doğrultusundadır. Taberî, *ğayr-i muhalleka* tabirini, ceninin (mudğa) henüz bireysel hayata ulaşmadığı -yahut, Taberî'nin kendi ifadesiyle, "kendisine henüz ruh üflenmediği" (*lâ yünfehu fîha'r-rûh*)- evreye işaret eden bir ifade olarak açıklamaktadır.[25]

Burada evvela şunu belirtelim ki Esed'in *muhalleka* ve *gayri muhalleka* ibaresine takdir ettiği yorum katkılı manayı İbn Abbas ve Katâde'nin izahlarına dayandırması pek isabetli gözükmemektedir. Ayrıca, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) tefsirinde İbn Abbas'a ait herhangi bir yorum mevcut değildir. Yani Beyzâvî bu ayetle ilgili olarak İbn Abbas'tan nakilde bulunmamıştır.[26] Ancak Hâzîn'in (ö. 741/1340) tefsirine göz atıldığında İbn Abbas'ın *muhalleke* tabirine 'yaratılışı tamamlanmış', *ğayr-i muhalleka* tabirine de 'yaratılışı tamamlanmamış' şeklinde bir anlam yüklediği görülmektedir.[27] Hâzin'in tefsiri, *Mecmû'a mine't-Tefâsîr* içindeki Beyzâvî tefsirinin hemen altında yer aldığı için muhtemelen Esed bu iki tefsirin ibaresini birbirine karıştırmış ve sonuçta İbn Abbas'a ait yorumu yanlışlıkla Beyzâvî'ye atfen nakletmiştir.[28]

Anlam ve Yorum Düzeyindeki Çarpıtmalar

Esed'in anlam ve yorum merkezli tahriflerinin büyük çoğunluğu cennet ve cehennem tasvirleri ile cin ve şeytan gibi gaybî/ruhânî varlıklardan söz eden ayetlerin tefsirinde göze çarpmaktadır. Bu bağlamda Esed cennet ve cehennemle ilgili ayetlerdeki tasvirleri oldukça keyfî bir yaklaşımla sembol ve mecaz kapsamında değerlendirmiş; cin ve şeytan gibi varlıklardan söz eden ayetleri ise rasyonalist ve natüralist düşünce tarzının genel kabulleriyle örtüşür biçimde yorumlamayı tercih etmiştir.

25 Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 667-668, [4. not].
26 Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut, 2003, II. 82.
27 Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbu't-Tevîl fî Ma'âni't-Tenzîl*, Beyrut, trs., III. 281.
28 Komisyon, *Kur'an Yolu*, III. 713.

Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve takipçilerinin öncülüğünde teşekkül eden Hint İslam modernizminden çok belirgin izler taşıdığı şüphe götürmez olan bu yorum anlayışı uyarınca Esed cennet nimetleriyle ilgili tüm Kur'an ifadelerini genel çerçevede "mutluluk mecazı"na, cehennem azabıyla ilgili tüm ayetleri de "azap sembolizmi"ne hamletmiştir. Bunu yaparken kendine özgü bir mecaz kavramı üreten Esed, mesela çeşitli ayetlerde "kaynar su" anlamında kullanılan *hamîm* kelimesine "yakıcı ümitsizlik" gibi bir mecazi anlam takdir etmiş ve fakat bu mecazın lisanî bir mesnedinin bulunup bulunmadığını belirtmemiştir.[29]

Kısacası Esed çok kere Arap dilindeki mecazla ilgili kural ve kaideleri hiçe sayan bir keyfî tutum sergilemiştir. Sonuçta, metnin hermenötik imkânlarını alabildiğine zorlamak ve hatta metne şiddet uygulamak suretiyle "Esed mecazları" denebilecek aşırı yorumlar üretmiştir. Mesela, cehennemin yedi kapısı bulunduğunu bildiren 15.Hicr 44. ayete ilişkin tefsir notunda, "öte dünyaya ilişkin bu azap tanımları besbelli temsilidir" (these designations of other-worldly suffering are obviously allegorical) diyen Esed,[30] bu yorum anlayışını teyit maksadıyla sık sık klasik tefsirlerdeki görüşlere atıfta bulunmuştur. Ancak bu atıflarında kimi zaman müfessirlerin görüşlerini tamamen çarpıtmış, kimi zaman ilgili görüş ve yorumun sadece bir kısmını aktarmıştır. Mesela, 88.Ğâşiye 6-7. ayetlerde sözü edilen *darî'* (kuru ve zehirli diken) kelimesiyle ilgili tefsir notunda Kaffâl'e (ö. 365/976) atfen şunları zikretmiştir.

> Kiffâl'e göre, (Râzî'nin naklettiği üzere) bu tür cehennem yiyecek ve içecekleri tam bir ümitsizliğin ve alçalmanın simgesidir. Kurumuş haliyle acı ve dikenli bir bitkiyi ifade eden (Cevherî) *darî'* ismi "o, küçüldü/aşağılandı" veya "gururu kırıldı" anlamlarına gelen *dara'a* veya *dari'a* fiilinden türetilmiştir; açıkça mecazi anlamda kullanılan bu ifadeyi "kuru dikenlerin acılığı" olarak çevirmemim sebebi budur.[31]

29 Bkz. Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 182, [62. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 240, [62. not].

30 Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 387, [33. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 520, [33. not].

31 Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1263, [2. not]; Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 948, [2. not].

Bu çeviriye göre cehennem ehlinin yiyecekleri şey "kuru dikenlerin acılığı"dır. Böyle bir yiyecek tanımlamasının son derece amorf ve hatta anlamsız olduğu aşikârdır. Diğer bir aşikâr husus da Kaffâl'in bu ayetlerde bahsi geçen cehennem ehlinin yiyecek ve içeceklerini ümitsizlik ve zilletin simgesi olarak yorumlamadığıdır. Ne var ki Esed, buradaki tefsir notuna Kaffâl'in izahatının sadece ilk cümlesini yansıtmış, diğer kısmını ise -Allahu a'lem- görmezden gelmiştir. Kaffâl'in konuyla ilgili izahatı şöyledir:

> Ayette bu yiyecek ve içeceklerin zikrediliş maksadı, cehennem ehlinin son derece zelil ve perişan bir halde olacaklarını beyan etmektir. Şöyle ki cehennemdeki kimseler zincirler ve bukağılara vurulmuş halde uzun bir süre aç ve susuz kalacaklar; daha sonra ateşe atılacaklar. Ateşin içinde su ve bir bitki görecekler; bunun üzerine açlık ve susuzluklarını giderecekleri ümidiyle sevinecekler. Ama o suyun son derece kaynar olduğuna, dolayısıyla susuzluğu gidermek şöyle dursun insanı yakıp kavurduğuna tanık olacaklar. Söz konusu bitkinin de insanı doyurmadığını, açlığı gidermediğini anlayacaklar. Böylece, büsbütün ümitsizliğe kapılıp açlık ve susuzluklarını gidermeye yönelik tüm beklentilerini yitirecekler. Nitekim Allah, Kehf suresi 18/29. ayette, "İşte o korkunç ateşin içinde, 'Bir damla su veren yok mu?!' diye feryat ettiklerinde, kendilerine erimiş madeni andıran, buharı yüzleri kavuran bir su verilecektir" buyurmuş ve bu azap halinin son bulmayacağını, hiç kesintiye uğramayacağını bildirmiştir. Bu [korkunç] azaptan Allah'a sığınırız.[32]

Görüldüğü gibi Kaffâl burada simge, sembol, mecaz veya metafor anlamına gelebilecek hiçbir şeyden söz etmemiştir. O halde, Esed'in, "Kiffâl'e göre, bu tür cehennem yiyecek ve içecekleri tam bir ümitsizliğin ve alçalmanın simgesidir" ifadesi tam anlamıyla yorum tahrifine tekabül etmektedir. Esed, Kaffâl'in 24.Nur 31. ayetteki *illâ mâ zahre minhâ* ibaresiyle ilgili yorumunu da eksik aktarmak suretiyle benzer bir tahrife imza atmıştır. Esed söz konusu ayetle ilgili tefsir notunda şunları zikretmiştir:

> Bizim "[örfen]" sözcüğüyle yaptığımız ilave *illâ mâ zahre minhâ* ifadesiyle ilgili olarak ilk İslam âlimlerinin ve özellikle (Râzî'nin kay-

32 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXI. 139.

dettiğine göre) el-Kiffâl'in yaptığı, "kişinin hâkim örfe (*el-âdetü'l-câriyye*: geçerli âdet) uyarak açık tutabileceği, yani örtmemesinde beis olmayan yerler" şeklindeki açıklamayı yansıtmaktadır.[33]

Esed, bu ifadelerinin ardından şöyle devam etmektedir:

İslam hukukunun geleneksel temsilcileri "görünmesinde [örfen] sakınca olmayan" ifadesinin tanımını her ne kadar kadının yüzü, elleri ve ayaklarıyla sınırlı tutma eğilimi göstermişler -hatta sınırlamayı bazen daha ileri götürmüşler- ise de *illâ mâ zahera minhâ*'nın anlamı bizce çok daha geniştir; nitekim kullanılan ifadedeki kasdî belirsizlik (yahut çok anlamlılık) da bu hususta insanın ahlâkî ve toplumsal gelişiminin gereği olarak ortaya çıkan zamana bağımlı değişikliklerin göz önünde bulundurulduğunu göstermektedir.[34]

Özetle, Esed'e göre kadının hangi uzuvlarını örteceği veya açacağı konusunda belirleyici olan, hâkim örftür. Toplumsal örf zaman ve zemine göre değişkenlik arz ettiğine göre -sözgelimi- Müslüman kadınların baş ve saçları da pekâlâ el ve ayak gibi görünmesinde sakınca bulunmayan uzuvlar kapsamında değerlendirilebilir. Ne var ki Esed'in bu cesur yoruma Kaffâl'i mesnet göstermesi tahrif içermektedir. Zira Kaffâl, "*kendiliğinden görünen yerler hariç*" mealindeki ifadeyle ilgili yorumu Esed'in söylediklerinden oldukça farklı bir mahiyete sahiptir. Kaffâl şöyle demiştir:

Ayetteki *illâ mâ zahera minhâ* ifadesi, insanın cari örfe göre açıkta bıraktığı uzuvlar anlamındadır. Bu uzuvlar kadınlarda yüz ve eller, erkeklerde ise yüz, kollar ve ayaklar gibi uzuvlardır. Buna göre müminler, zaruret olgusunun açık bırakılmasını gerektirmediği uzuvları örtmeye memur kılınmışlardır. [Bununla birlikte], âdet gereği açıkta bırakılan uzuvlar ile zaruretten ötürü izhar edilen uzuvların açık kalması konusunda kendilerine izin verilmiştir. Çünkü İslam'ın yüklediği görevler hem insan tabiatına uygun, hem kolay ve hem de toleranslıdır. Yüz ve ellerin açılmasının bir nevi zaruret olduğunda kuşku bulunmadığı içindir ki âlimler bu iki uzvun avret mahalli olmadığı noktasında ittifak etmişlerdir. Ayağa gelince, bu uzvun açıkta bırakılmasının zaruri bir durum

33 Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 713, [37. not]; Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 538, [37. not].

34 Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 713, [37. not]; Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 538, [37. not].

olduğu kesin değildir. Bu yüzden âlimler bu uzvun avret mahalli olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir.[35]

Burada yeri gelmişken, Esed'in Kaffal'e ait bu görüşü eksik aktarmak suretiyle çarpıtması bağlamında *Kur'an Yolu* adlı tefsirdeki şu değerlendirmeyi zikretmek faydalı olacaktır:

> Bize göre Kaffâl'in ifadesinden böyle bir yoruma ulaşılamaz. Esed'in kendi düşüncesi olarak kabul etmemiz gereken yoruma da katılmamız mümkün değildir; çünkü hâkim örfün İslâmî değer ve sınırlardan bağımsız olarak oluşması ve değişmesi mümkündür. İffeti koruma ilkesi, bu şekilde oluşan bir örfe (daha doğrusu âdete, modaya) karşı tavır almayı, direnmeyi gerektirebilir. Bugün birçok ülkede ve toplumda ahlâk, estetik anlayışa tâbi olmuştur, sanat için soyunmak ahlâka aykırı sayılmamaktadır. Başkalarının soyunması müslümanların da biraz açılmalarını gerektirmez. Çoğulcu bir toplum yapısında kendi değerlerini yaşamak durumunda olan müslümanlar, iffetlerini korumak için modanın değil, ihtiyacın gerektirdiğinden ve bu sebeple topluluğun âdet haline getirdiğinden daha fazla açılmazlar. Çünkü karşı cinse ilgi duymak ve bu duygunun görme, dokunma, baş başa kalma gibi durumlarda daha etkili hale gelmesi insan tabiatının gereğidir; bunun değişmesi ise fıtratın bozulması demektir.[36]

Esed, kaynak gösterdiği bir müfessire ait ifadelerin sadece bir kısmını nakletmek ve o kısmî naklin içeriğini ilgili müfessirin görüşü olarak takdim etmek şeklindeki anlam ve yorum tahriflerine daha ziyade cennet ve cehennem tasvirleriyle ilgili ayetlerin tefsirinde başvurmuştur. Mesela, "*Bunlardan her birini cehennem beklemektedir ve orada her birine azapla ağulanmış sudan içirilecektir*" şeklinde çevirdiği 14.İbrahim 16. ayete ilişkin tefsir notunda Esed şunları kaydetmiştir:

> *Sadîd* sözcüğü, öncelikli anlamı itibariyle "dönüp uzaklaştı" ya da "[bir şeyden] yüz çevirdi/tiksindi" yahut -*Kâmûs* ve *Esâs*'ta işaret edildiği üzere- (bir şeye karşı duyduğu tiksintiden ötürü) "yüksek sesle bağırdı/çığlık attı" manasına gelen *sadde* fiilinin mastarıdır. *Sadîd* sözcüğü tiksinti veren bir şeyi ifade ettiği içindir ki, yaralardan akan cerahatten ya da organizmadan sızan kıvamlı sıvıyı ifade için mecaz olarak da kullanılır. Yukarıdaki ayete ilişkin yorumunda Râzî, *mâin sadîd* ifadesinin burada tamamen

35 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIII. 179.
36 Komisyon, *Kur'an Yolu*, IV. 97.

mecazî bir anlam taşıdığını ve *sadîd* gibi (irin ya da cerahat gibi, yani onun kadar tiksinti veren) su" olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Biz de bu yoruma uyarak yukarıdaki ifadeyi, dünyadaki hayatları süresince bütün manevî gerçekleri inkara eğilim gösteren kimseleri ahirette bekleyen amansız acıları, taciz edici, huylandırıcı azabı mecazî bir üslup içinde vermek üzere, "azapla ağulanmış" ifadesiyle çevirdik.[37]

Esed'in buradaki ifadesine göre Râzî *sadîd* (irin) kelimesinin tamamen mecazi bir anlam taşıdığını belirtmiştir. Hâlbuki Râzî *min mâin sadîd* ibaresini tefsir ederken şunları kaydetmiştir:

Min mâin sadîd ibaresi atfı beyandır. Buna göre ayetteki ifadede şöyle bir takdir söz konusudur: Allah, "Cehennem ehline su içirilecek" buyurunca, sanki "Ne tür bir su?" diye sorulmuş da bunun üzerine Allah, "İrinli bir su" buyurmuştur. *Sadîd* cehennemliklerin derilerinden akan şeydir [irin]. Ayetteki takdîrî ifadenin, "İşte [onlara] irin gibi bir su içirilir" şeklinde olduğu da söylenmiştir. Cehennem ehline irin gibi bir sıvı içirilmesi, Allah'ın cehennemde pis kokulu, koyu kıvamlı ve pis/tiksindirici olma noktasında irine benzeyen bir şey (sıvı) yaratmasıyla olur ki bu da yine bizatihi irin demek olur.[38]

Esed, "*O Gün, bütün suçluları zincirlerle, bukağılarla birbirlerine bağlanmış olarak göreceksin; giysileri katrandan olacak ve yüzlerini ateş bürüyecek.*" şeklinde tercüme ettiği 14.İbrahim 49-50. ayetlere ilişkin tefsir notunda da şunları zikretmiştir:

Razi'ye göre 'katrandan (katirân) giysiler' ifadesiyle 'ateş bürünmüş yüzler' ifadesi, Hesap Günü'nde günahkar ruhları kaplayacak olan anlatılmaz acıları, yakıcı, dondurucu korkuları dile getiren mecâzî ifadelerdir.[39]

Ne var ki, *sadîd* örneğinde olduğu gibi, Râzî bu ayetin mecâzî anlam taşıdığına dair de hiçbir şey söylememiştir. Kaldı ki onun sıkı bir Eş'arî olduğu dikkate alınırsa, böyle bir şey söylemesinin pek mümkün olmadığı kendiliğinden anlaşılır. Razî, "katrandan elbiseler" hakkında der ki:

37 Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 504, [22. not]; Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 374, [22. not].

38 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIX. 82.

39 Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 512, [65. not]; Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 380, [65. not].

Serâbil kelimesi gömlek anlamına gelen *sirbâl* kelimesinin çoğuludur. *Katrân* kelimesinin okunuşunda *katrân*, *katrân* ve *katirân* şeklinde üç farklı lehçe/şive mevcuttur. Katran, ebhel [karaardıç ?] denilen ağaçtan elde edilen bir sıvıdır. Bu sıvı kaynatılır ve uyuz develere sürülür. Böylece, katrandaki sıcaklık ve yakıcılık özelliği sayesinde uyuz illeti bertaraf edilir. Katranın sıcaklığı kimi zaman hayvanın iç organlarına nüfuz eder. Katran [tabiatı gereği] çok çabuk ateş alıp tutuşur. Rengi siyah, kokusu berbattır. İşte bu madde cehennem ehlinin derilerine sürülür ve böylece tıpkı bir sirbâl, yani bir gömlek/elbise gibi olur. Sonuçta, katran vesilesiyle dört çeşit azap hâsıl olur: İlki, katranın deriye yapışıp yakması, ikincisi ateşin cehennem ehlinin derilerine çarçabuk nüfuz etmesi, üçüncüsü iğrenç bir renk, dördüncüsü de pis bir koku. Ayrıca, ahiretteki katran ile dünyadaki katran, cehennemdeki ateş ile dünyadaki ateş arasındaki fark kadar birbirinden farklıdır.[40]

Fahreddîn er-Râzî lafzın zâhirî manasına muvafık bu izahatının ardından "Bu konuda aklın payına düşen [yorum da] şudur" diyerek şunları kaydetmiştir:

Ruh, kutsî âlemden ve yüceliğin insan idrakini aşan boyutundan parlayıp ışık saçan bir cevherdir. Beden âdeta bu ruhun gömleği ve elbisesidir. Nefsin (ruh) maruz kaldığı bütün acı ve kederler, sırf bu bedenden dolayıdır. Bu yüzden, bedenin ruha yapışıp onu yakması söz konusudur. Nitekim şehvet, hırs ve öfke de ruh cevherine bedenden ötürü sirayet etmiştir. Bu beden katı, bulanık ve karanlık olduğu için, ruhun parıltılarını ve ışığını gizlemiştir. Beden kokma ve kokuşmanın da sebebidir. Bu yüzden, beden katrandan gömleklere benzer.[41]

Hemen belirtelim ki Râzî gnostik telakkileri anımsatan bu yorumu manayı tayin edici olarak değil, deyim yerindeyse bir çeşni kabilinden zikretmiştir. Bu nedenle, mezkur yoruma istinaden ilgili ayetteki lafızların tamamen metaforik ve sembolik bir anlam taşıdığını söylemek hiç isabetli olmadığı gibi, Eş'arî mezhebinin önemli bir temsilcisi olan Râzî'ye de böyle bir isnatta bulunmak mümkün değildir.

Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışmanın müdellel kıldığı sonuç şudur: Esed'in mealtefsiri çok sayıda yanlış atıf ve çarpıtma (tahrif) içermektedir.

40 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIX. 117.
41 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIX. 117.

Peki, Esed'i bu yanlışa sevk eden sebep veya sebepler nedir? Burada ilkin klasik tefsirlerdeki görüşleri aktarmada Esed'in dikkatsiz ve özensiz davranmış olma ihtimalinden söz edilebilir. "Yanlış atıflar ve/veya lafzî düzeydeki çarpıtmalar" başlığı altında zikrettiğimiz örneklerin kısmen bu kapsamda değerlendirilmesi mümkündür ve dolayısıyla söz konusu örnekler kasıtlı çarpıtmadan ziyade hatalı atıflar olarak görülebilir. Ancak ikinci başlık altında sunulan örnekler kesinlikle böyle değildir. Zira bu kısımdaki örneklerin her biri kesinlikle anlam ve yorum tahrifine tekabül etmektedir.

Kanaatimizce Esed'i bir tür tahrife sevk eden başlıca sebep, kendi görüş ve yorumunu müfessirlere onaylatma, böylece mesnetsiz bir yorumu okuyucunun idrakine -sözde- mesnetli biçimde sunma isteğidir. Burada söz konusu olan "okuyucu"nun özellikle Batılı insana karşılık geldiği bilinmelidir. Çünkü Esed'in bu meal-tefsiri yazmaktaki öncelikli amacı Kur'an mesajını Batılı insanın idrakine sunmaktır. Ancak bu sunumda Batılının anlayış ve kavrayış tarzı merkeze alınmış, diğer bir deyişle, Kur'an'daki bazı kavramlar ve konular Batılı insanın hassasiyetlerini hesaba katan bir anlayışla tercüme ve tefsir edilmeye çalışılmıştır. Ancak Esed'e göre bu tefsir tarzının haklı gerekçeleri vardır. Şöyle ki:

> Bütün müminler için Kur'an, Allah'ın insana rahmetinin en mükemmel tezahürüdür; en derin hikmet eşsiz ifade güzellikleri içinde bu kitapta dile getirilmiştir; kısacası o katıksız Allah kelamıdır. Müslümanların Kur'an hakkındaki bu anlayışları, mevcut tercümelerin herhangi birini esas alarak Kur'an'a bakan Batılıları şaşırtır. Kur'an'ı Arapça okuyan bir müminin güzellik gördüğü bir yerde Müslüman olmayan okuyucu çoğu zaman bir kabalık sezdiğini iddia edebilir. Kur'ânî dünya görüşünün tutarlılığı ve insanlık durumu açısından anlamı, Müslüman olmayan okuyucunun gözünden kaçar ve Avrupalı ve Amerikalı oryantalist literatüründe genellikle "tutarsız bir dağınıklık" diye adlandırılan şeyin arkasında gizlenip kalır. Ayrıca, bir Müslüman için derin bir hikmetin ifadesi olan ayetler Batılı kulağa genellikle "düz" ve heyecansız" gelir.[42]

42 Esed, *Kur'an Mesajı*, önsöz, xxı-xxıı; Asad, *The Message of The Qur'an*, önsöz, ıı.

İşte bu pasajdaki gerekçeler, Esed'in özellikle cennet, cehennem, azap, cin, melek, şeytan gibi kavramlarla ilgili ayetleri her defasında sembol ve/veya mecaza hamletme nedenini büyük ölçüde açıklığa kavuşturmaktadır. Keza aynı gerekçeler çok eşlilik, kölelik/cariyelik, had cezaları gibi konularla ilgili ayetlerin tefsirinde niçin apolojetik bir üslup kullandığına ilişkin istifhamları da bertaraf etmektedir. Bu noktada denebilir ki Esed'in Kur'an ve yorum anlayışı, Hind-Alt kıtasında Seyyid Ahmed Han ve Ehl-i Kur'an ekolünün temsilcileri başta olmak üzere Muhammed Abduh ve hatta Muhammed İkbal gibi birçok önemli figürün farklı düzeylerdeki katkılarıyla ekolleşen modernist/reformist İslam anlayışıyla birebir örtüşmektedir.

Modernist ya da reformist anlayış, muhafazakâr/gelenekçi kanattan Kur'an hitabının tarih-üstülüğü dogmasını, Kur'an'ın bütünüyle tarihe gömülmesi gerektiği fikrini savunan çağdaşçı kanattan ise modernitenin mutlak terakki olduğu dogmasını ödünç alarak, hem Kur'an'ı hem de çağdaşçılığı birer değer addeder. Ancak bu iki merkezli kör inanç, modernistleri Kur'an'ın lafzî delaleti ile çağdaş durum arasında türedi bir bağıntı kurmak gibi bir kolaycılığa sevk etmiştir. Doğrusu eklektik yaklaşımlar, ilkeli olunduğu sürece tutarlı ürünler verebilirler. Ne var ki klasik İslam modernizmi tecrübesinde serapa bir ilkesizlik söz konusudur. Bu tecrübenin hâsılası, -Esed örneğinde olduğu gibi- kimi zaman ciddi tahrifler içeren birtakım filolojik manevralarla Kur'an lafızlarına çağdaş anlam ve değerler yüklemeden başka bir şey olmamıştır.[43]

İslam modernizmine ilişkin bu genel değerlendirme, aynı zamanda Esed'in Kur'an ve yorum anlayışına ilişkin bir değerlendirmedir. Bu noktada Esed'in modernist/reformist İslam anlayışını benimseme süreci hakkında kısaca bilgi vermek yararlı olacaktır. 1926'da eşiyle birlikte Müslüman olan Esed bu tarihten kısa bir süre sonra Arabistan'ı ziyaret eder. Burada Kral Abdülazîz İbn Suûd'un (1880-1953) yakın ilgi, alaka ve taltifine mazhar olur. Hatta 1929'da İbn Suûd tarafından Kuveyt'e gizli ajan olarak gönderilir. Arabistan'daki

43 Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 91-92.

altı yıllık ikameti sırasında Esed, devlet ricaliyle yakın ilişkisinin bir sonucu -belki de bedeli- olarak İslam'ın Vehhabîliğe has yorumunu benimser. Hatta kimi değerlendirmelere göre Esed bu dönemde sıkı bir vehhabidir (solid wahhabi). 1932'de Hindistan-Pakistan topraklarına ayak basan Esed burada ilkin Ehl-i hadis ekolüne mensup âlimlerle dostluk kurar. Derken, Muhammed İkbal'le tanışma fırsatı bulur ve bu tanışmadan sonraki süreçte İkbal'in adeta sadık bir tilmizi olur. O kadar ki İkbal'i "manevi baba" addeder. Sonuçta, Esed'in büyük ölçüde İkbal'den aldığı ilhamla modernist İslam düşüncesine meylettiği söylenebilir.[44]

Mevdudi ile Meryem Cemile arasındaki mektuplaşmalarda Esed'in İslamî düşünce hayatındaki bu dönüm noktasıyla ilgili çok ilginç tespit ve değerlendirmeler yer almaktadır. Mevdudi, 25 Şubat 1961 tarihli mektubunda Meryem Cemile'ye şu satırları yazar:

> Esed'in *Yolların Ayrılış Noktasında İslam* adlı kitabını okuyup okumadığımı soruyorsunuz. Evet, onun diğer yazılarının yanı sıra bu kitabını da okudum. Ayrıca onunla şahsen tanışma fırsatı da buldum. Kendisi ihtida ettikten sonra Pakistan'a yerleşmişti. Belki bilmek istersiniz, Muhammed Esed de köken olarak Avusturyalı bir Yahudi. İslâmî fikirleri izah ve ifade ediş biçimine ve bilhassa Batı kültürü ile materyalist felsefeye yönelik eleştirilerine büyük saygı ve hürmetim var. Ancak şunu da esefle belirteyim ki ihtida edişinin ilk dönemlerinde sağlam, namazında niyazında bir Müslüman olan Esed, zaman içerisinde -tıpkı reformist Yahudiler gibi- sözde "ilerici/reformcu" Müslümanların düşünce çizgisine kaydı. Geçenlerde Arap karısından boşanıp modern bir Amerikalı kızla evlenmesi bu makas değiştirme sürecine hatırı sayılır bir ivme kazandırdı. Gerçi, böylesi gönül işleri tartışma konusu yapılamaz. Bu yüzden ben de onu bu hususta çok fazla suçlayamıyorum. İslam'ı benimsediği ilk yıllarda kendisiyle tanıştığımızda, hayatında çok hoş ve memnuniyet verici değişiklikler gerçekleşmişti. Fakat bir insan gerçek bir Müslüman gibi İslam'ı yaşamaya başlayınca bütün meziyetleri "piyasa değeri"ni (market value) kaybediyor. İşte Muhammed Esed'in yaşadığı da bu esef verici öykünün ta kendisiydi.

44 Esed'in Hindistan-Pakistan yılları ve fikrî dönüşüm süreci hakkında geniş bilgi için bkz. M. Ikram Chaghatai, "Muhammad Asad's Indian Years (1932-1947)", [*Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam* içinde], ed. M. Ikram Chaghatai, Lahor 2006, I. 315-352.

O, Müslüman olmadan önce yüksek ve modern bir hayat standardında yaşamaya alışkın bir kişiydi. Fakat İslam'ı kabul ettikten sonra çok ciddi maddi sıkıntılarla yüz yüze gelmek durumunda kaldı. Sonuçta, birbiri ardınca fedakârlıklara/tavizlere zorlandı. Mamafih, ümit ederim ki, bu aksi yöndeki değişmelere rağmen her ne kadar pratik hayatı birçok dönüşüme uğramış olsa da fikir ve inançları başkalaşım geçirmemiştir.[45]

Meryem Cemile de 8 Mart 1961 tarihli cevabi mektubunda Esed hakkında şu satırları yazmıştır:

Son mektubunuzda Muhammed Esed hakkında söylediğiniz şeyler beni derinden sarstı ve keyfimi kaçırdı. En son yazılarından ve bana gönderdiği mektuplardan bile, onun sıkı ve titiz bir Müslüman olmadığı yolunda bir kuşkuya hiç kapılmamıştım. [Kaldı ki] *Yolların Ayrılış Noktasında İslam* adlı kitabında, İslam'ın diri kalması ve yeni başarılara imza atması için Sünnet'e de Kur'an gibi önem atfedilmesi gerektiğiyle ilgili şahane bölümü unutamıyorum. Hadisin otantisitesine ilişkin argümanları öylesine güçlü, İslam'a ilişkin derin duyarlığı o denli aşikârdı ki maddi sıkıntıları hakkında bana anlattığınız şeylere rağmen ben hâlâ onun niçin böyle bir değişim/dönüşüm tecrübesi yaşadığını merak etmekten kendimi alamıyorum. [Bir yandan da] benim başıma böyle bir şey gelmesin diye Allah'a yakarıyorum.[46]

Merak duygusunu kamçılayan bu satırlar ister istemez Esed'in kimliğiyle ilgili birtakım şüphe ve tereddütleri davet etmektedir. Ancak burada söz konusu şüphe ve tereddütler üzerine kalem oynatmak, ahlâkî risklerinin yanı sıra bu yazının maksadını aşmaktadır. Zira bu yazıdaki temel maksat, başta da belirtildiği üzere Esed'in tefsir notlarının birçok yanlış atıf ve çarpıtma (tahrif) içerdiği savını müdellel kılmaktan ibarettir. Bizce maksat hâsıl olmuştur. Belki bu son noktada bir kez daha, "Muhammed Esed, onca yanlışı Kur'an mesajını Batılı insanın idrakine sunmak için yapmıştır." denebilir ve bu durum terğib-terhib maksadına matuf hadis uydurma olgusuna benzetilebilir.

45 Chaghatai, *Muhammad Asad's Indian Years*, I. 336-337. [*Correspondance between Maulana Maudoodi and Maryam Jameelah*, Lahore 1978, s. 14-15'den naklen].

46 Chaghatai, *Muhammad Asad's Indian Years*, I. 337. [*Correspondance between Maulana Maudoodi and Maryam Jameelah*, Lahore 1978, s. 18'den naklen].

9. *KUR'AN YOLU: TÜRKÇE MEÂL VE TEFSİR* ADLI ESER ÜZERİNE

Giriş

Bilindiği gibi, 2003 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* adlı beş ciltlik bir eser yayımlandı. Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Prof. Dr. Mustafa Çağrıcı, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez ve Prof. Dr. Sadrettin Gümüş'ten müteşekkil bir heyet tarafından telif edilen eserin 2006'da ikinci baskısı, 2007 yılında da üçüncü baskısı yapıldı. Ne var ki ilk baskı, yeri geldiğinde çeşitli örnekleriyle serimleneceği gibi, birçok maddi hata ve yanlış bilgi içermekteydi. Bu yüzden, ikinci baskı öncesinde eserin gözden geçirilip yanlışların tashih edilmesi ihtiyacı hâsıl oldu. Derken, gerekli tashih çalışması yapıldı ve bu husus ikinci baskının önsözüne şu ifadelerle yansıtıldı:

> İkinci baskıyı sizlere takdim ederken, bu baskıyla ilgili çalışmaların her safhasında unutulmaz fedakârlık örneği göstererek karşılaşılan zorlukların aşılmasını sağlayan İSAM Başkanı Prof. Dr. M. Âkif Aydın'ı, önemli eleştiri ve görüşleri için Prof. Dr. Ömer Faruk Harman ve Prof. Dr. Metin Yurdagür'ü şükranla anmamız gerekiyor. Ayrıca tesbit, görüş ve önerilerini ileten saygıdeğer okuyucularımıza da içtenlikle teşekkür ediyoruz.
>
> Kusursuzluktan söz etmek edebi aşmak olur. Yapılan her işte birtakım eksiklerin bulunması kaçınılmazdır. Değerli okuyucularımızın, kusurların düzeltilmesi yönünde getirecekleri tenkit ve önerilere açık olduğumuzu belirtiyor, tefsirin milletimize yararlı olmasını yüce mevlâdan niyaz ediyoruz.[1]

Kur'an Yolu'nun ilk baskısını okuduğumda eserin hem tefsir hem meal kısmında birçok hata tespit etmiş ve bunun

1 Heyet (Hayreddin Karaman-Mustafa Çağrıcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş), *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, [2. baskı], Ankara, 2006, Önsöz, I. 12.

üzerine bir değerlendirme yazısı kaleme alıp yayımlamayı düşünmüştüm; fakat oldukça kısa denebilecek bir zaman diliminde eserle ilgili muhtelif tahlil ve tenkit yazılarının yayımlanması üzerine bu konuda yazı yazma fikrinden vazgeçtim. Neden sonra eserin ikinci baskısında kimi ayetlere ilişkin yorumların büyük ölçüde değiştirildiğine tanık olunca ilk fikrime avdet ettim.

Burada evvela *Kur'an Yolu*'nun telif heyetindeki dört değerli akademisyenin öğrencisi olduğumu belirtmek isterim. Bu vesileyle, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki öğrencilik yıllarımda kendilerinden çok şey öğrendiğimi ve her birine medyun-ı şükran olduğumu da özellikle belirtmeliyim. Ayrıca, *Kur'an Yolu*'na ilişkin tahlil ve tenkitlerimin muhterem hocalarıma karşı bir saygısızlık olarak değerlendirilmemesini temenni ederim. Dahası, saygıdeğer hocalarımın önsözdeki mezkûr ifadelerine, bilhassa, "Değerli okuyucularımızın, kusurların düzeltilmesi yönünde getirecekleri tenkit ve önerilere açık olduğumuzu belirtiyor..."[2] şeklindeki ifadelerine yansıyan samimiyete istinaden eleştirel mülahazalarımın anlayışla karşılanacağını ümit ederim.

Bu yazıdaki tahlil ve tenkitlerin bir kısmı *Kur'an Yolu*'nun ilk baskısındaki hatalarla ilgilidir. Ne var ki ilk baskıda göze çarpan hataların önemli bir kısmı ikinci ve üçüncü baskılarda giderilmiştir. Bu durumda, söz konusu hatalar üzerine tenkit içerikli değerlendirmeler yapmak anlamsız, faydasız, hatta kötü niyetli bir çaba olarak telakki edilebilir ve dolayısıyla bu yazıdaki maksadımızın "üzüm yemek değil bağcı dövmek" olduğu söylenebilir; ama bizim maksadımız kesinlikle bağcı dövmek değildir. Evet, eserin ilk baskısındaki hataların çok büyük bir kısmı ikinci ve üçüncü baskılarda giderilmiştir; fakat şu da var ki binlerce insan *Kur'an Yolu* tefsirinin sadece ilk baskısını okuduğu için, hem bu baskıdaki hatalardan hem de diğer iki baskıdaki tashihler ile farklı yorum tercihlerinden bihaberdir. Şu halde, burada zikredeceğimiz hususların en azından eserin ilk baskısında ne tür hatalar

2 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], Önsöz, I. 12.

bulunduğu konusunda okuyucuyu bilgilendirmek gibi bir fayda içerdiği şüphesizdir. Ayrıca, bu yazı *Kur'an Yolu*'nun evrim ve/veya tekâmül sürecine ışık tutmak gibi ikincil bir fayda da içermektedir.

Kur'an Yolu Tefsirine Dair Birkaç Genel Mülahaza

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait takdim yazısında belirtildiğine göre *Kur'an Yolu* tefsiri, "günümüz Müslümanlarının ihtiyaçları göz önünde bulundurularak ve klasik tefsir birikiminden yararlanılarak hazırlanmış değerli bir çalışma olup, uzmanlık alanlarında yetkin bilim adamlarından oluşan bir heyet tarafından kaleme alınmış olma gibi bir imtiyaz taşımaktadır."[3]

Takdim yazısında eserin niçin telif edildiği konusuna da değinilmiştir. Konuyla ilgili ifadeye göre *Kur'an Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çağdaş ihtiyaçlara cevap verecek yeni bir Kur'an tefsiri hazırlatması yönündeki toplumsal talep üzerine telif edilmiştir. İlgili pasajda çağdaş ihtiyaçların neler olduğu ve bu tefsirin ne tür ihtiyaçlara cevap verdiği gibi hususlar tavzih edilmemiş olsa da Diyanet, kamuoyundan gelen talepler uyarınca "uzun yıllardan beri benimsemiş olduğu ülkemizin ilahiyat alanındaki birikiminden azami ölçüde yararlanma politikasının bir gereği olarak, 1998 yılı içerisinde Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş ve Prof. Dr. Mustafa Çağrıcı'dan oluşan bir komisyona Mushaf tertibine göre tefsir hazırlama görevi vermiştir. Komisyonun titiz bir çalışması sonucu hazırlanan ve bilahare Din İşleri Yüksek Kurulu'nun tetkikinden geçen elinizdeki 'Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir' isimli eser ortaya çıkmıştır."[4]

Eserin giriş kısmında Kur'an'ın tanımı, vahiy kavramı, vahyin dili, Kur'an'ın metinleşme tarihi, Kur'an'ın amacı, muhtevası, şekli, üslubu, Kur'an ilimleri, i'câz, nesh, tefsir ve tevil

3 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], I. 10.

4 Bu ifadeler eserin ikinci baskısında kısmen değiştirilmiştir. Bkz. *Kur'an Yolu*, [2. baskı], I. 10.

terimlerinin tanımı, tefsire duyulan ihtiyaç ve tefsir çeşitleri gibi çeşitli konulara dair hemen herkesin anlayabileceği nitelikte derli toplu bilgiler verilmiştir. Buna mukabil, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Yöntem" başlığı altında fıkıh usûlündeki lafız ve delalet bahsiyle ilgili son derece teknik bilgiler aktarılmıştır. Büyük ölçüde Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ*'sı ile Şevkânî'nin (ö. 1250/1832) *İrşâdü'l-Fuhûl* adlı eserinden aktarılan bu bilgiler her ne kadar Kur'an'ı anlayıp yorumlamada yöntem bilgisi olarak sunulmuş olsa da gerek *mantûk, mefhum, mutabakat, tazammun, iltizam, lahnü'l-hitâb* gibi teknik terimler içermesi, gerekse salt delalet bahsiyle ilgili olması ve dolayısıyla mananın bütünüyle lafızda mündemiç (içkin) olduğu fikrini telkin etmesi hasebiyle eserin hedef kitlesi açısından faydasız, hatta anlamsız gözükmektedir. Çünkü müelliflerin de açıkça belirttikleri gibi, *Kur'an Yolu* tefsirinin hedef kitlesi, "din üzerine uzmanlık düzeyinde araştırma yapan ilim adamları değildir. Bu tefsir, öncelikle Kur'an'ı doğru anlamak ve hayatında rehber edinmek isteyen, -farklı düzeylerde de olsa- kültürel birikimi olan insanların ihtiyaç ve beklentileri dikkate alınarak hazırlanmıştır."[5]

Kur'an Yolu'nun hedef kitlesi din üzerine uzmanlık düzeyinde araştırma yapan ilim adamları olmadığına göre, Kur'an'ın anlaşılmasında yöntem bağlamında Şevkânî'nin *İrşâdü'l-Fuhûl* isimli usûl kitabından özetlenerek aktarılan şu malumatın, az önce işaret edilen hedef kitle açısından ne anlam ifade ettiğini hem müelliflerin hem de okuyucuların takdirlerine bırakıyoruz.

> Lafızlar zihinlere, hem mantûkları hem de mefhumlarıyla birtakım manaları taşırlar. Mantûk, "söylenen" demektir; mânaya sözden, sözün lugat anlamından ulaşılıyorsa anlaşılana terim olarak mantûk denir. Söylenenden, lafızdan değil de onun mânası üzerinde düşünülerek, birtakım işaret ve karineler değerlendirilerek bir başka mânaya ve hükme ulaşılıyorsa buna da "mefhum" denir. Mantûk mâna bakımından tek ihtimalli ise "nas", çok ihtimalli ise "zâhir" ismini alır. Lafzın mantûku ile tek mânayı ihtiva etmesi de "mutabakat", "tazammun" ve "iltizam" şekillerinde

5 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], Giriş, I. XLI; [2. baskı], I. 48.

olursa "sarih"tir (...) Sözden mânaya gidiş "iktizâ", "îmâ" ve "işaret" yollarıyla olursa "gayr-i sarih"tir. Şer'an veya aklen cümlenin ve mânanın tutarlı, doğru olması belli bir anlayışı (söze belli bir mâna vermeyi) zorunlu kılıyorsa "iktizâ delâleti"; cümle ile birlikte bulunan hükmü, saçma ve yersiz olmasın diye gerekçe olarak yorumlamak icap ediyorsa, başka bir deyişle söz, hükmün gerekçesi olarak değerlendirilmediği takdirde gereksiz olacaksa ve bu sebeple gerekçe (illet) olarak değerlendirilmiş olursa "îmâ delaleti", söylenenin kastetmediği tutarlı bir mâna ortaya çıkıyorsa, akıl bu anlamı da çıkarıyorsa "işâretin delaleti" söz konusudur.[6]

Müellifler, mukaddimenin son kısmında "Bizim Tefsirimiz" (ikinci ve üçüncü baskıda: "Bu tefsir") şeklinde bir başlık açmış ve bu başlık altında amaç ve yöntem konusuna açıklık kazandırma sadedinde *Kur'an Yolu* tefsirinin mümeyyiz vasıflarını maddeler halinde sıralamışlardır. İlgili maddelerde belirtildiğine göre müellifler gerek klasik tefsir literatüründen naklettikleri gerekse kendilerinin ürettikleri yorumlarda Kur'an'ın hidayet (rehberlik) misyonuna muvafakat ilkesini esas almışlardır. Bu ilke doğrultusunda bir yandan ayetlerin açıklanmasında gerekli olan hususlar belirtilmeye çalışılmış, bir yandan da modern hayatın yoğun angajman trafiğinden ötürü vakit darlığı çeken günümüz insanına sıkılmadan, zorlanmadan okuyabileceği nitelikte bir eser üretmek amaçlanmıştır.

Eserde Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân*'ı, Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *el-Keşşâf*ı, İbn Atıyye'nin (ö. 546/1151) *el-Muharrerü'l-Vecîz*'i, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ı, Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*'ı, İbn Kesîr'in (ö. 774/1372) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*'i gibi klasik tefsirlerin yanı sıra Muhammed Tâhir b. Âşûr'un (ö. 1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'i, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) *Hak Dini Kur'an Dili*, İzzet Derveze'nin (ö. 1984) *et-Tefsîru'l-Hadîs*'i ve Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* gibi son devire ait çeşitli tefsirlerden de istifade edilmiştir. Ayrıca, büyük bir kısmı eleştirel olmak üzere Muhammed Esed'in (ö.

6 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], I. 40.

1992) *Kur'an Mesajı* isimli meal-tefsirine de sık sık atıfta bulunulmuştur.

Kur'an Yolu'nun mukaddimesinde, "aşağıda listesi verilen tefsir kitaplarının önemli bir kısmını çalışmamızın başından sonuna kadar göz önünde bulundurduk ve dikkatle incelemeye çalıştık"[7] ifadesine yer verilmiş olsa da, metin içinde gösterilen referanslardan anlaşıldığı kadarıyla müellifler ağırlıklı olarak İbn Âşûr'un *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr*'inden istifade etmişlerdir. Ayrıca, müellifler *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*) ile *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük yaşayış Ansiklopedisi*'ndeki (*İFAV Ans.*) birçok maddeden kimi zaman özet, kimi zaman da blok halinde iktibaslar yapmışlardır. Öte yandan müellifler eserin giriş kısmında, "Dilimizde tercüme ve telif olarak hazırlanmış birçok tefsir varken bir yenisine neden ihtiyaç duyuldu?"[8] diye bir soru sormuşlar ve fakat 14 maddelik izahatta bu haklı soruya kâfi cevap teşkil edecek bir beyanda bulunmamışlardır.

Kur'an Yolu'ndaki Muhtelif Hatalara Dair Birkaç Not

Esasen, "*Kur'an Yolu* tefsiri kendi alanında hangi boşluğu doldurdu veya okuyucuya diğer Türkçe tefsirlerden, sözgelişi Süleyman Ateş'in tefsirinden farklı olarak ne sundu?" gibi bir soru üzerine çok şey söylenebilirse de, bu konuya dair değerlendirmelerimiz şimdilik saklı tutulacaktır. Ancak şunu hemen belirtelim ki eserin özellikle ilk baskısında çok ciddi bilgi hataları vardır. Hataların bir kısmı zühul eseri olması hasebiyle tolere edilebilir gözükmekle birlikte, diğer bir kısmı dudak ısırtacak niteliktedir. Mesela, 2.Bakara 49-59. ayetlerin tefsirinde Hz. Musa'nın hayatı hakkında verilen bilgilerin bir kısmı İsrâiliyattan olduğu halde Kur'an'a atfedilmiştir. Şöyle ki:

> Kur'an'ı Kerim'de yer alan ve ana hatlarıyla Kitâb-ı Mukaddes'in verdikleriyle uyuşan bilgilere göre Hz. Musa'nın doğduğu yıl Mısır Firavunu, yüzyıllardır bu ülkede yaşayan ve sosyo-ekonomik durumları gittikçe kötüleşen İsrailoğulları arasında çıkacak birinin

7 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], I. 48.
8 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], I. 47.

kendi saltanatını elinden alacağına işaret eden bir rüya görmüş; bunun üzerine onların erkek çocukları hakkında ölüm fermanı çıkarmıştı.[9]

Burada sunulan bilgiye göre Kur'an, Firavun'un İsrailoğulları arasında saltanat yıkacak bir kahraman bebeğin (Hz. Musa) dünyaya geleceğine dair bir rüya gördüğünü bildirmektedir. Oysa Kur'an'da bu konuyla ilgili hiçbir beyan mevcut değildir. Daha açıkçası, Kur'an'da Firavun'un Mısır'daki saltanatına son verecek çocukla ilgili bir rüya gördüğünden ve bunun üzerine ölüm fermanı çıkardığından hiç söz edilmemekte; konuyla ilgili ayetlerde sadece şunlar bildirilmektedir:

Vaktiyle, Firavun Mısır'da alabildiğine zorbalaşmış ve ülke halkını [efendiler ve köleler şeklinde farklı] sınıflara ayırmıştı. Öyle ki halkın bir kısmını [İsrailoğulları'nı] iyice zayıf ve güçsüz hâle getirmek istiyor ve bu yüzden de onların erkek çocuklarını katlediyor, kızlarını-kadınlarını ise [güya] sağ bırakıp kendilerine utanç verici şeyler yapıyordu. Doğrusu, Firavun ülkeyi huzursuzluğa boğan biriydi. [28.Kasas 4-9]

Yeri gelmişken İsrailoğulları'nın erkek çocuklarına yönelik katliamın Hz. Musa'nın doğumundan önce değil, Firavun'la mücadeleye girişmesinden sonra vuku bulduğu da hatırlatılmalıdır. Çünkü 7.A'râf 127. ayette bu konuyla ilgili anlatım şöyledir:

Firavun'un kurmayları şöyle dediler: "Ne o, yoksa sen Musa ve halkının bu ülkede kargaşaya yol açmalarına, seni ve ilahlarını [arzu ve isteklerini?] terk edip gitmelerine göz mü yumacaksın?!"

Firavun da şöyle cevap verdi: "Tabii ki hayır! Onların erkek evlatlarını katleder, kadınlarını ve kızlarını da [güya] sağ bırakarak kendilerine utanç verici işler yaparız. Şüphesiz biz onlara istediğimizi yapacak güçteyiz."

Aynı konuyla ilgili olarak 40.Mümin 25. ayette de mealen şöyle denilmektedir:

Musa, tarafımızdan vahyedilmiş ayetleri tebliğ ettiğinde Firavun ve adamları, "Onun inancını benimseyenlerin erkek çocuklarını katledin; ama kadınlarını-kızlarını [sözde] sağ bırakıp kendilerine utanç verici şeyler yapın!" dediler.

9 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], I. 59.

Bir kez daha belirtelim ki, "Firavun'un saltanat yıkacak çocuk rüyası"nın Kur'an'da hiçbir karşılığı yoktur. Ayrıca, Pentateuch'ta (Tevrat'ta?) da bu konuyla ilgili olarak rüyadan değil, İsrailoğulları'nın Mısır'da nüfusça çoğaldıklarından ve bu durumun Firavun tarafından saltanat ve iktidar gücünü tehdit eden ciddi bir potansiyel tehlike olarak algılandığından söz edilmektedir. Çıkış Kitabı'nın ilgili pasajında (1: 1-16) şöyle denilmektedir:

Sonra Yusuf hakkında bilgisi olmayan yeni bir kral Mısır'da tahta çıktı. Halkına, "Bakın, İsrailliler sayıca bizden çok" dedi, "Gelin, onlara karşı aklımızı kullanalım, yoksa daha da çoğalırlar; bir savaş çıkarsa, düşmanlarımıza katılıp bize karşı savaşır, ülkeyi terk ederler."

Böylece Mısırlılar İsrailliler'in başına onları ağır işlere koşacak angaryacılar atadılar. İsrailliler Firavun için Pitom ve Ramses adında ambarlı kentler yaptılar. Ama Mısırlılar baskı yaptıkça İsrailliler daha çoğalarak bölgeye yayıldılar. Mısırlılar korkuya kapılarak İsrailliler'i amansızca çalıştırdılar. Her türlü tarla işi, harç ve kerpiç yapımı gibi ağır işlerle yaşamı onlara zehir ettiler. Bütün işlerinde onları amansızca kullandılar.

Mısır Kralı, Şifra ve Pua adındaki İbrani ebelere şöyle dedi: "İbrani kadınlarını doğum sandalyesinde doğurturken iyi bakın; çocuk erkekse öldürün, kızsa dokunmayın."

Hâsılı, rüya hikâyesinin kaynağı Kur'an değil İsrâiliyattır. Nitekim klasik tefsirlerde 2.Bakara 49. ayetle ilgili olarak şöyle bir rivayet aktarılır:

> Firavun uykusunda bir rüya gördü. Rüyasında Beyt-i Makdis [Kudüs] tarafından gelen bir ateş bütün Mısır'ı sarıyor ama her nedense tüm Kıptîler'in evlerini yakıp kül ederken İsrailoğulları'nın evlerine hiç zarar vermiyordu. Firavun bu rüyayı tabir ettirmek için kâhinleri çağırdı. Kâhinler rüyayı, "İsrailoğulları'ndan bir çocuk dünyaya gelecek ve o çocuk senin saltanatına son verecek" diye tabir ettiler. Bunun üzerine Firavun İsrailoğulları'nın yeni doğan tüm erkek çocuklarının katline dair ferman çıkardı.[10]

Eserin ilk baskısındaki bu fahiş hata maalesef ikinci baskıda da yer almaktadır. İkinci baskıda sadece, "Kur'an'ı

10 Süddî'ye nisbet edilen bu rivayet için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 311; Beğavî, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, I. 70; Ebû Ali et-Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, Beyrut 1997, I. 154; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 65.

Kerim'de yer alan ve ana hatlarıyla Kitâb-ı Mukaddes'in verdikleriyle uyuşan bilgilere göre..." ifadesinde küçük bir değişiklik yapılarak "Kitâb-ı Mukaddes'" yerine "Tevrat" kelimesi konulmuştur.[11] Neyse ki İsrâilî bir rivayetin içeriğini Kur'an ayeti olarak sunma hatası sonunda fark edilmiş ve söz konusu ifade, eserin üçüncü baskısında, "İslâmî kaynaklarda yer alan ve ana hatlarıyla Tevrat'ın verdikleriyle uyuşan bilgilere göre..." şeklinde değiştirilmiştir.[12]

Kur'an Yolu'nda zühul eseri gibi gözüken hatalara gelince, 24.Nûr 26. ayetin tefsirinde, "Ağırlıklı yoruma göre 'pis (habîs) olanlar'dan maksat, kadın olsun, erkek olsun temiz ve iffetli müminlerdir"[13] şeklinde bir ifadeye yer verilmesi, bu kabil bir hatadır.

Eserin ilk baskısında, "Bu son yoruma 'büyüklüğü karşısında eğilesiniz' kısmını 'ona saygı gösteresiniz' diye çevirmek gerekecektir." (V, 23) gibi eksik ya da kusurlu ifade organizasyonları, "bu sure ondan önce geldiği ve 2. ayetinde ismine yer verildiği için onun adını almıştır (V, 3)" gibi anlatım bozuklukları ve bir ismin/kelimenin kimi zaman yanlış kimi zaman da peş peşe iki kez yazılması gibi hatalar da göze çarpmaktadır.

Bütün bu hatalar eserin ilk basımının belli bir tarihe (muhtemelen Ramazan Ayı'na) yetişmesi için redaksiyon ve son okuma aşamalarında gerekli dikkat ve özenin gösterilmediğini ihsas etmektedir. Belli ki eser ilk aşamada titiz ve sağlıklı bir teknik inceleme sürecinden geçmemiştir. Nitekim ilk baskının ardından bu sorun fark edilmiş ve eserin ikinci baskıdan önce gözden geçirilmesine karar verilmiştir. Birinci baskıda göze çarpan, "Aşağıda listesini verilen" (I, Giriş, XLI), "Hıristiânlığa" (I, 134); "Hz. Peygember'in" (I, 146); "Haram aylarında" (I, 231), "iyece" (I, 342), "kıskaçlıklarını" (I, 369), "Keldânî Ârâmîce" (I, 445); "erkeler" (II, 13); "o gününün" (II, 120); "kestiklerini yenmenin" (II, 160); "eğiterek" (II, 175),

11 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], I. 123.
12 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], I. 123.
13 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], IV. 90. Bu hata ikinci baskıda düzeltilmiştir. Bkz. IV. 64.

"ifedelerinde" (II, 225), "tahriflenden" (II, 229), "Eşleri hakkında zina suçlamasında bulunan bulunan" (IV, 79); "sizin sorumluluğunuz de " (IV, 111), "(Ey insanalar!)" (IV, 133); "sûrun üflenmasinden" (IV, 205), "kıyamet gününde de kınanmış kimselerden alacaklardır." (IV, 221), "Yerküre kedilerinden ayrılıp" (V, 62) vb. yazım hataları ikinci baskıda büyük ölçüde tashih edilmiştir. Bununla birlikte, birçok hata, "fakat o gününün toplumsal telakkisinde..."[14] örneğinde olduğu gibi, hâlen tashih edilmeyi beklemektedir.

Diğer taraftan, bazı ayetlerin çevirisinde göze çarpan kelime ve cümle atlamaları, 2.Bakara 247. ayetin çevirisinde olduğu gibi[15] ikinci ve üçüncü baskılarda giderilmiştir. Yine ilk baskıdaki birçok kusurlu ifade ve anlatım bozukluğu da sonraki baskılarda büyük ölçüde düzeltilmiştir. Örneğin, ilk baskıdaki, "Özel olan delile göre Hz. İsa'nın hayatından, yapıp ettiklerinden yola çıkan delildir"[16] şeklindeki kusurlu ifade, üçüncü baskıda, "Özel olan ise Hz. İsâ'nın hayatından, yapıp ettiklerinden yola çıkan delildir" şeklinde tashih edilmiştir.[17] Bütün bunların dışında müellifler ilk baskıda yanlış kullandıkları bazı terkip ve tabirleri de ikinci baskıda düzeltmişlerdir. Örneğin, ilk baskıda sık sık "Tur Dağı" şeklinde bir sıfat tamlaması kullanılmıştır.[18] Oysa bu yanlış bir kullanımdır; çünkü "Tur" kelimesi "dağ" anlamına gelir; dolayısıyla "Tur Dağı" demek, "Dağ Dağı" demektir. Müellifler bu garabeti fark etmiş olmalılar ki ikinci baskıda "Tur Dağı" yerine "Sina Dağı" terkibini veya sadece "Tur" kelimesini kullanmışlardır.[19]

Tefsirde Ortodoksi Baskısına Dair Bazı Emareler

Kur'an Yolu tefsirinin gözden geçirilmiş ikinci baskısında en dikkat çekici husus, ilk baskıda yer alan bazı önemli yo-

14 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], II. 120; [3. baskı], II. 154.
15 İlgili ayetin son kelimesi olan *alîm* kelimesi ilk baskıdaki mealde atlanmış; ancak ikinci baskıda bu eksiklik "her şeyi bilir" ifadesiyle giderilmiştir.
16 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], II. 150.
17 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], II. 192.
18 Bkz. Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], I, 59-60; 72.
19 Bkz. Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], I. 124, 139.

rumların büyük ölçüde bertaraf edilmiş olmasıdır. Bu durum, galip ihtimalle hâricî ve/veya dâhilî bir müdahaleye işaret etmektedir. Bu bağlamda söz konusu müdahalenin bir yönüyle kamuoyundan gelen tepkilerle, diğer yönüyle de Diyanet içinde otonom bir Diyanet oligarşisi konumundaki Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından bihakkın temsil edilen "Sünnî Ortodoksi"yle ilintili olduğu söylenebilir. Esasen, ortodoksi denen şey sabit bir epistemolojiye dayanır ve bu epistemoloji ortodoks zihniyetin "Hakikat sırf bizden sorulur" şeklindeki kibirli tavrına sürekli biçimde kaynak yaratır.

Kur'an Yolu'na müdahalenin muhtemel sebepleriyle ilgili olarak, müellifler arasında kayda değer ihtilaflar bulunduğu ve bazı ayetlerle ilgili yorumların eserin ikinci baskısında izale edilmesinin bu iç ihtilaflardan kaynaklandığı da düşünülebilir. Ancak sebep ne olursa olsun, kimi ayetlerle ilgili yorumların iki ayrı baskıda radikal denebilecek düzeyde değiştirilerek metnin bir bakıma yeniden yazılması, ilmî açıdan pek izah edilebilir bir durum değildir. Gerçi bu müdahale Sünnî ortodoksinin başarı hanesine kaydedilebilir; ancak ilk baskıda neredeyse sarahaten,"4.Nisâ 24. ayet muta nikâhından söz etmektedir" denilirken, ikinci baskıda "Bu ayet muta nikâhından söz etmemektedir" şeklinde özetlenebilecek karşıt bir yorumun tercih edilmesi, hem müelliflerin kariyerleri hem de eserin ilmî değeri açısından rencide edici bir durum olarak değerlendirilebilir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Kur'an Yolu*'nda ortodoks müdahalenin en belirgin örnekleri 2.Bakara 62 ve 4.Nisâ 24. ayetlerin tefsirinde göze çarpmaktadır. İlk baskıda 2.Bakara 62. ayet, Süleyman Ateş'in "Cennet müminlerin tekelinde midir, değil midir?" polemiğine yol açan görüşlerine paralel biçimde yorumlanmış; 4.Nisâ 24. ayet ise İsnâaşeriyye-Ca'feriyye Şiası'nın muta nikahıyla ilgili bildik görüşünü olumlayan bir tarzda açıklanmıştır. Ehl-i Kitab'ın uhrevî konumuna ilişkin tartışmalardan ötürü Kur'an'ın en meşhur ayetlerinden biri hâline gelen 2.Bakara 62. ayetin ilk baskıdaki meal ve tefsiri şöyledir:

Şüphesiz, iman edenler; Yahudilerden, Hıristiyanlardan ve Sâbiîler'den de Allah'a ve âhiret gününe inanıp sâlih amel işleyenler için rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler.

Klasik tefsirlere göre bu âyette zikredilen İslâmiyet dışındaki dinlerin mensupları, Hz. Muhammed'e ve Kur'an'a inanıp "İslam milleti"ne girmedikçe iman etmiş sayılmayacaklar, bu sebeple de âyette ifade buyurulan âhiret ecrine ve güvenliğine nâil olamayacaklar, yani ebedî olarak cehennemde kalacaklardır (mesela bk. Zemahşerî, I, 73; Şevkânî, I, 102). Ancak bazı çağdaş müfessirler, yahudiler ve Hıristiyanlarla Sâbiîler'in, kurtuluşa erebilmeleri için İslam ümmetine dahil olmaları gerektiği şeklinde bir şartın âyetin metninde yer almadığını; sadece, a) şirkten uzak olarak Allah'a iman etmek, b) âhiret gününe inanmak, c) sâlih amel işlemek şeklinde üç temel şart ortaya konduğunu dikkate alarak bu üç şartı yerine getiren diğer din mensuplarının da cennete girebileceklerini savunmuşlardır (Reşîd Rızâ, I, 334-336; Ateş, I, 174-175; a. mlf., "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", *İslâmî Araştırmalar*, III/1, s. 7-24). Nisâ sûresinin 123-124. âyetleri de bu görüşü destekler mahiyettedir. İfadeleri net olmamakla beraber Mevdûdî'nin de bu görüşü paylaştığı anlaşılmaktadır (I, 83-84).

Gazâlî dinde hoşgörünün önemi üzerine yazdığı *Faysalü't-tefrika beyne'l İslâm ve'z-zendeka* isimli eserinde (*Mecmû'atü resâ'il* içinde, s. 144-145) bu hususta görüşünü şöyle özetlemiştir: "Derim ki, Allah'ın rahmeti eski ümmetlerden birçoğunu da kapsar... Hatta ben, zamanımızdaki Rum ve Türk asıllı Hıristiyanların çoğunun yani Rum ve Türk ülkelerinin uzak bölgelerinde bulunup kendilerine davet ulaşmamış olanların da inşallah rahmetten nasiplerini alacaklarını söylüyorum. Bunlar (Ehl-i Kitap) genellikle üç sınıftır: İlk sınıfa Muhammed ismi hiç ulaşmamıştır; bunlar mazurdurlar. İkinci kesim, onun ismi, nitelikleri ve mucizelerinin ulaştığı, İslam ülkelerine komşu yörelerde veya müslümanlarla iç içe yaşayan zümrelerdir. Bunlar kâfir ve mülhiddirler. Üçüncü kesim ise, bu ikisi arasında bir durumda bulunanlar yani Muhammed ismini duymuş olmakla birlikte özellikleri hakkında doğru bilgi edinememiş; aksine çocukluğundan itibaren, 'Muhammed isimli yalancı ve sahtekâr birinin, peygamber olduğunu iddia ettiği...' şeklinde yanlış bilgilere sahip olarak yetişmiş kimselerdir. Bana göre bunların durumları da ilk sınıfa girenlerin durumu gibidir." Gazzâlî'ye göre yalnızca Hz. Muhammed ve daveti hakkında doğru bilgilere sahip oldukları halde inkârda ısrar edenler kâfir olup ebedî olarak cehennemde kalacaklardır ki, bunlar azınlığı oluşturur. Bir dine (millet) mensup olup da Allah'a ve âhirete inanan, kendisini dünya

ihtiraslarına kaptırmayan kimse, kulağına böyle bir bilgi geldiğinde onun aslını araştırması gerekir. Böyle bir araştırmaya girişmekle birlikte ölüm gibi bir engelden dolayı sonuçlandıramayanlar da affedilecek ve Allah'ın geniş rahmetine nail olacaklardır. Gazzâlî bize şu öğüdü de verir: "Yüce Allah'ın rahmetini geniş tut; ilâhî işleri dar ve resmî ölçülere göre ölçme!" (*age*, s. 146).

Uhrevî kurtuluş konusunda Kur'ân-ı Kerîm'in ısrarla üzerinde durup vazgeçilmez gördüğü şartlar, Allah'ın varlık ve birliği ile âhirete inanmak, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve öğretisini tanımak, Allah'ın razı olduğu güzel işler yapmaktır (özellikle bk. Bakara 2/136-137; Nisâ 4/47, 136, 150-152, 171-173). Geçmişteki peygamberlerin tebliğ ettiği bütün ilâhî dinler gibi İslâmiyet'in de özü budur. Son Peygamber'e, kabul edilebilir bir mazeret sebebiyle iman edememiş olanların, Gazzâlî'nin önerdiği geniş bakışla mümin sayılıp cennete gireceği ümit edilebilir. 1960'lı yıllarda gerçekleştirilen II. Vatikan Konsili belgelerinde İslâmiyet'le ilgili resmî Katolik tavrının –yeterli olmamakla birlikte- önemli ölçüde yumuşadığı, müslümanların Allah ve âhiret inancıyla ibadet ve ahlâka dair anlayış ve uygulamalarından övgüyle söz edildiği görülmektedir. Bu durum, Hıristiyan dünyasının İslâmiyet hakkında daha samimi ve sağlıklı bir yaklaşım geliştirmeye yöneldiği şeklinde değerlendirilebilir. Bu noktada konumuz olan âyetin çok açık ve net ifadelerle uhrevî kurtuluşun kapsamına getirdiği genişliği bir defa daha hatırlatmakta yarar vardır:

Şüphesiz, iman edenler; Yahudilerden, Hıristiyanlardan ve Sâbiîler'den de Allah'a ve âhiret gününe inanıp sâlih amel işleyenler için rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler.[20]

Bütün bu izahatın özeti şudur: 2.Bakara 62. ayette zikredilen üç temel hususun (Allah'a iman, ahirete iman ve salih amel) mevcut olması şartıyla uhrevî âlemde Müslümanların yanı sıra Yahudiler ve Hıristiyanlar da ilâhî rahmete nail olacaklardır. Takdir edileceği üzere böyle bir yorum hâkim Sünnî anlayışa açıkça ters düşmekte, bu sebeple de söz konusu anlayış nezdinde "heretik" addedilmeyi ve dolayısıyla tashih meyanında müdahaleyi gerektirmektedir. Galip ihtimalle bu sebepten, zayıf bir ihtimale göre de müellifler arasındaki ihtilaftan dolayı eserin ikinci baskısında konuyla ilgili olarak sadece şu ifadelere yer verilmiştir:

20 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], I. 69-70.

Klasik tefsirlere göre bu ayette zikredilen İslâmiyet dışındaki dinlerin mensupları, Hz. Muhammed'e ve Kur'an'a inanıp "İslam milleti"ne girmedikçe iman etmiş sayılmayacaklar, bu sebeple de ayette ifade buyurulan âhiret ecrine ve güvenliğe nail olamayacaklar, yani ebedî olarak cehennemde kalacaklardır (meselâ bk. Zemahşerî, I, 73; Şevkânî, I, 102). Bu ayetin farklı yorumları için (bk. Reşîd Rızâ, I, 334-336; Ateş, I, 174-175; a. mlf., "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", *İslâmî Araştırmalar*, III/1, s. 7-24).

Uhrevî kurtuluş konusunda Kur'ân-ı Kerîm'in ısrarla üzerinde durup vazgeçilmez gördüğü şartlar, Allah'ın varlık ve birliği ile âhirete inanmak, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve öğretisini tanımak, Allah'ın razı olduğu güzel işler yapmaktır (özellikle bk. Bakara 2/136-137; Nisâ 4/47, 136, 150-152, 171-173). Geçmişteki peygamberlerin tebliğ ettiği bütün ilâhî dinler gibi İslâmiyet'in de özü budur.[21]

Tefsirde müdahaleye dair ikinci çarpıcı örnek, 4.Nisâ 24. ayetle ilgili izahatta karşımıza çıkmaktadır. *Kur'an Yolu*'nun ilk baskısındaki izahat şöyledir:

"Onlardan faydalanmanıza karşılık..." cümlesinde kullanılan istimta' kelimesi müt'a kökünden gelmektedir. En azından İslâm'ın ilk yıllarında uygulanmış, bazı ictihadlara dayanılarak bazı mezheplere göre halen cari olan bir nikâhın, yani belli bir süre ile sınırlı evlenmenin adı da "müt'a nikâhı"dır. Hem kelimenin kökünde bulunan "faydalanma" manası, hem de "istimtâ'" kelimesinin ilk dönemdeki terim (örfte yerleşmiş) manası bir kısım tefsircileri, bu ayetin müt'a nikâhıyla ilgili olduğu sonucuna götürmüştür. İmâmî-Şiîler'den başka İbn Abbas, ibn Mes'ûd, Übey b. Ka'b, Katâde, Mücâhid, Süddî, İbn Cübeyr gibi sahâbe ve tâbiîn müfessir ve müctehidleri bunu (ayetin müt'a nikâhı konusunda olduğunu) savunmuşlardır. İhtiyaç bulunduğu için müt'a nikâhının bir müddet mubah kılındığı konusunda ittifak vardır. Müslümanların devamlı evlilik imkânı bulmaları ve geçici nikâha ihtiyacın ortadan kalkması sonucu yasaklanmış olduğu konusunda ise ihtilaf vardır. Ehl-i Sünnet çoğunluğu, nihâî yasaklama yılında ve yasaklayan nas konusunda ihtilaf etmekle beraber bu nikâhın, ebedî olarak yasaklandığı hükmünü benimsemişlerdir (hadisler için bk. Buhârî, Nikâh" 31 vd.; Müslim, "Nikâh", 11-32; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 149. İmâmî Şiîler'e göre ihtiyaç ve zaruret şartı bulunmaksızın müt'a nikâhı caizdir. Ehl-i Sünnet'e mensup âlimlerden ve özellikle sahabeden bazılarına göre müt'a

21 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], I. 136.

nikâhı caizdir, onu Hz. Peygamber değil ikinci halife yasaklamıştır. İmran b. Husayn bunu söylerken İbn Abbas da, "Ömer müt'a nikâhını yasaklamasaydı çok az kişi zina ederdi" demiştir. İbn Mes'ûd, Câbir gibi sahabeden de bu nikâhın câiz olduğu rivayet edilmiş, aynı zamanda bu sahabenin görüş değiştirdikleri ve sonunda müt'a nikâhının câiz olmadığına kani oldukları da rivayet edilmiştir. İbn Âşûr, "İbn Abbas ve İmrân b. Husayn'ın görüş değiştirmediklerini" ifade ettikten sonra müt'a nikâhının hükmüyle ilgili olarak sonucu şöyle özetlemiştir (V, 11): Farklı haber ve rivayetlerden çıkan sonuca göre Resûlullah müt'a nikâhını iki kere serbest bırakmış ve iki kere de yasaklamıştır. Bundan anlaşılan mezkûr tasarrufun tekrarlanan nesih (hükmü kaldırma) olmadığı, serbest bırakılmasının şiddetli ihtiyaca bağlı kılındığıdır. Râviler ruhsatın gerekçesini anlayamamış ve bunu nesihle karıştırmışlardır. Halkın Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetlerinde müt'a nikâhı yaptıkları ve ikinci halife'nin, son zamanlarında bunu yasakladığı sabittir. Sonuç olarak yolculukta ve savaşta kişinin eşinden ayrı düştüğü zamanlarda olduğu gibi "hadislerdeki yasaklama süresini geciktirmeyi gerektiren" zaruretler bulunduğunda bu nikâh caizdir. Normal (süresiz) nikâhta şart koşulan mehir, şahit veli gibi hususlar bunda da şarttır. Süre bitince evlilik ilişkisi de sona erer, müt'a devam ederken taraflardan biri ölürse arada miras hukuku doğmaz, nikâh süresi sona erince kadın bir hayız görecek kadar bekler (iddet tutar), çocukların nesebi babalarına ait olur..." (Şia adına savunma ve delilllendirme için bk. Tabâtabâî, IV, 290 vd.).[22]

Bütün bu izahattan da anlaşılacağı gibi, 4. Nisâ 24. ayetteki *fe-mestemta'tüm bihî minhünne fe-âtûhünne ücûrahünne* ibaresinde muta nikâhından söz edildiğine ilişkin yorum oldukça müdelleldir. Zira her şeyden önce birçok sahabî ve tâbiî müfessir bu ibaredeki *istimtâ'* lafzına "muta nikahı" anlamı yüklemiştir. Ayrıca, Kurtubî (ö. 671/1273) ayette mut'a nikâhından söz edildiği fikrini cumhura nisbet etmiştir.[23] *İstimtâ'* kelimesinin erken dönemdeki şer'î lisanda "mut'a nikâhı" anlamında kullanıldığı gerçeği İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b, Mücâhid, Süddî ve Saîd b. Cübeyr gibi sahabe ve tâbiûn müfessirlerine atfedilen birçok rivayetle de teyit edilmektedir. İlgili rivayetlerin bir kısmında Abdullah b.

22 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], II. 33-34.
23 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 86.

Mes'ûd, Übey b. Ka'b, İbn Abbas ve Saîd b. Cübeyr'in ayetteki *fe-mestemta'tüm bihî minhünne* ibaresini, *ilâ ecelin müsemmâ* (belli bir süreye kadar ve/veya sınırlı süreli olarak) kaydıyla okudukları bilgisi mevcuttur.[24] Hatta bir rivayete göre İbn Abbas ayetin *ilâ ecelin müsemmâ* ibaresini içeren bir sözdizimiyle nâzil olduğunda ısrar etmiştir.[25]

Diğer taraftan, Şiî müfessirler *istimtâ'* kelimesiyle "faydalanma" (*intifâ*) ve "cinsel ilişki" (*cimâ'*) manasının kastedilmiş olamayacağına dikkat çekmişlerdir. Çünkü *istimtâ'* kelimesinde böyle bir mana kastedilmiş olsa kadından faydalanmayan erkeğin hiç mehir vermemesi gerekir. Hâlbuki cinsel ilişkiden önce karısını boşayan kişi mehrin yarısını vermekle yükümlüdür. Eğer *istimtâ'* kelimesi daimî nikâha delalet etseydi, bu takdirde ayetteki hüküm mucebince salt akitten ötürü mehrin tamamını ödemek gerekirdi. Çünkü ayette, "Kadınların ücretlerini/mehirlerini ödeyin" buyurulmuştur. Oysa daimî nikâhta salt akit sebebiyle mehrin tamamını ödemenin vacip olmadığı hususunda ihtilaf yoktur. Salt akitle ücretin tamamını ödemenin vacip oluşu ancak mut'a nikâhında söz konusudur.[26]

Özetle, 4.Nisâ 24. ayetteki *fe-mestemta'tüm bihî minhünne fe-âtûhünne ücûrahünne* ibaresinde muta nikâhından söz edildiği kuvvetle muhtemel olmasına ve *Kur'an Yolu* müellifleri de ilk baskıda bu yönde izahatta bulunmasına rağmen eserin ikinci baskısında konuyla ilgili olarak ancak şu ifadelere yer verilebilmiştir:

> 24. ayetteki "onlarla karı-koca ilişkisi yaşamanıza karşılık..." anlamındaki kısmında yer alan "istimtâ" kelimesi, faydalanma anlamındaki "müt'a" kökünden gelmektedir. Şia'nın Ca'feriyye kolunda halen uygulanan bir nikâhın, yani belli bir süre ile sınırlı evlenmenin adı da "müt'a nikâhı"dır. Tabatabâî, IV, 290 vd.; İslam'ın ilk yıllarında dönemin şartlarına göre ihtiyaç bulunduğu için mut'a nikahının bir müddet mübah kılındığı konusunda ittifak vardır. Ehl-i Sünnet, alimleri büyük çğunlukla bu nikahın

24 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 36; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 86.
25 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 14-15.
26 Mukaddes el-Erdebîlî, *Zübdetü'l-Beyân*, Tahran trs., s. 515.

ebedî olarak yasaklandığı, hükmünü benimsemişlerdir. (ilgili hadisler için bk. Buhârî, "Nikah" 31 vd.; Müslim, "Nikah", 11-32; Ebu Davud, "Nikah" 14).[27]

Bu pasajın özellikle "Ehl-i Sünnet, alimleri" diye başlayan kısmından itibaren göze çarpan imla hataları ile gelişigüzel biçimde konulmuş virgüllerin de işaret ettiği üzere[28] müellifler ve/veya Sünnî yetkililer muta nikahıyla ilgili yorum yanlışını(!) tashih hususunda epey aceleci davranmışlardır. Ne var ki ikinci baskıda tashih adına müdellel bir yorum bertaraf edilmiş; ayrıca "İslam'ın ilk yıllarında dönemin şartlarına göre ihtiyaç bulunduğu için mut'a nikâhının bir müddet mubah kılındığı konusunda ittifak vardır" denilirken, "İslam'ın ilk yılları"nın şümulü her nedense tasrih edilmemiştir. Oysa müelliflerin bu konuda kaynak gösterdikleri hadislerde Mekke'nin fethi sırasında muta nikâhının cari olduğundan söz edilmektedir. Tam bu noktada, "Mekke'nin fethi İslam'ın ilk yıllarına mı denk düşüyor?" sorusuna müelliflerin nasıl bir izah getirecekleri merakımızı celbetmektedir. Keza Hz. Ömer'in hilafet döneminin ilk yıllarında bile muta nikâhının uygulandığını bildiren sağlam rivayetlerin müelliflerce nasıl değerlendirildiği de ayrı bir merak konusu olarak kaydedilmelidir.[29]

Kur'an Yolu'nun ilk baskısında mevcut olup da ikinci baskıda izale edilen kimi ifadeler daha var ki, bunlar tashih kabilinden olması hasebiyle müelliflerin artı hanesine kaydedilebilir. Mesela, ilk baskıda Fatiha suresinin nüzulüne dair şöyle bir bilgi verilmiştir: "Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ilk yıllarında Mekke'de nazil olduğu hususunda ittifak vardır. Kaynaklarda nüzul sebebiyle ilgili özel bir olay yoktur. Mushaf'ın baş tarafına konmak üzere vahyedilmiştir; Kur'an'ın hem bir mukaddimesi hem de özeti gibidir."[30]

27 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], II. 45.

28 Söz konusu imla hataları üçüncü baskıda düzeltilmiştir. Bkz. *Kur'an Yolu*, [3. baskı], II. 45.

29 Konuyla ilgili değerlendirmelerimizden muta nikâhı konusunda Şia gibi düşündüğümüz sonucu çıkarılmamalıdır. Bu konudaki görüşümüz için, "Şiî ve Sünnî Kaynaklarda Mut'a Nikâhı Tartışması" [*İslâmiyât*, VIII/3 (2005)] başlıklı makalemize bakılabilir.

30 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], I. 3.

Fatiha suresinin Mushaf'ın baş tarafına konmak üzere vahyedildiğini söylemekle, yani "Allah Fatiha suresini Mushaf'a önsöz olarak indirdi" demekle çok tuhaf bir iddiada bulunulmuştur. Bu yüzdendir ki müellifler, "Mushaf'ın baş tarafına konmak üzere vahyedilmiştir" ifadesini ikinci baskıda berataf etmişlerdir. Burada yeri gelmişken şunu da belirtmek gerekir ki Kur'an'ın Mushaf haline getirilmesi ilâhî bir talimatın mucebi değil, Hz. Ömer'in basiret ve öngörüsünün mahsulüdür. Ayrıca Hz. Peygamber, müstakbel müslümanlara iki kapak arasına dercedilmiş bir yazılı metin bırakmak gibi bir amaç gözetmemiş; öncelikle ve özellikle ilâhî mesajı fiilen tebliğ işine ehemmiyet vermiştir. Nitekim Hz. Ömer'in "Kur'an'ı cem edelim" teklifi karşısında Hz. Ebû Bekr'in sergilediği çekinceli ve tereddütlü tavır da bu gerçeğe işaret etmektedir.

Tefsirde Yöntem(sizlik) Sorunu

Kur'an Yolu'nda çok boyutlu bir yöntem(sizlik) sorunundan söz etmek mümkündür. Daha açıkçası, içerikten anlaşıldığı kadarıyla müelliflerin anlam ve yorum tercihlerinde belli bir yöntem takip ettiklerini söylemek zordur. Öyle ki müellifler çok kere Kur'an'ın her ayetinden evrensel bir mesaj çıkarılabileceği fikrini savunurken, kimi zaman da bu fikirle bağdaştırılması pek mümkün olmayan tarihselci yaklaşıma paralel görüşler serdetmişlerdir. Yine müellifler kimi zaman tevil konusunda oldukça çekinceli bir tavırla selefî çizgide yer alırken, kimi zaman da özellikle Mutezile'nin mecaz eksenli tevil anlayışına muvafık yorumlar üretmişlerdir. Mesela, ahiret ahvalinden söz eden kimi ayetlere dair bazı kere etraflı denebilecek yorumlar serdedilmişken, aynı konuyla ilgili diğer bazı ayetlerde yorumdan istinkâf edilerek selefî, hatta aklın ve dilin yorum imkânlarını askıya alan imancı bir yaklaşım benimsenmiştir. Sözgelimi, "*Meleklerin de Arş'ın çevresinde dönerek Rablerini hamd ile tesbih ettiklerini görürsün*" şeklinde çevrilen 39.Zümer 75. ayetin tefsirinde şu ifadelere yer verilmiştir:

> Zümer suresinin son ayetlerinde veciz bir şekilde anlatılan ve dinî literatürde "ahiret halleri" denilen mahşer, mizan, hesap, sırat,

cennet, cehennem gibi varlık ve olaylar, henüz gerçekleşmediği, örneği yaşanmadığı için -tekrarı mümkün olmayan her olay gibi- insanların bilgi sınırlarını aşmakta, iman alanına girmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bunlarla ilgili açıklamalar, tasvirler genellikle insanların zihinlerinde olabildiğince isabetli çağrışımlar ve gönüllerinde verimli etkiler doğmasını sağlayacak şekilde somutlaştırarak verilmiştir. Surenin bu son ayetlerinde de önemli ölçüde bu anlatım tarzı hâkimdir. Bu temsîlî açıklamaları tam ve doğru olarak tefsir ve tevil etmemiz mümkün değildir; bu hususta yapılan yorumlar, teviller ancak onu yapan kişilerin kendilerine ait yorum ve anlayışlar olup başkalarını bağlayıcı nitelikte kesin bilgiler değildir. Bu hususta öteden beri benimsenen en sağlıklı yaklaşım, bu konularda ayetlerin ve sahih hadislerin asıl anlamlarının ne olduğunu kavrayıp açıklamasak da onların bildirdiklerine şeksiz şüphesiz iman etmek, açıklamaların amacına yönelmek ve bu imanın gereğince yaşamaktır.[31]

Görüldüğü gibi ahiretle ilgili ayetlerin anlam ve yorumuna ilişkin bu pasajda, Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795), "İstivâ malumdur ama keyfiyeti meçhuldür. Bu meseleyi kurcalamak bidattir"[32] şeklindeki meşhur sözünde ifadesini bulan selefîliğin en sağlıklı yaklaşım olduğu belirtilmekte, dolayısıyla bilhassa son cümlelerde salt teslimiyet üzerine inşa edilmiş bir iman ve imancılığa işaret edilmektedir. Oysa yine aynı pasajda, "Bu temsîlî açıklamaları tam ve doğru olarak tefsir ve tevil etmemiz mümkün değildir" denilmek suretiyle düpedüz yorum yapılmış olmaktadır. Çünkü ilgili ayetlerde anlatılanları temsîlî addetmek, Selefî anlayıştan öte Mutezile'nin mecaz ağırlıklı yorum anlayışını yansıtmaktadır.

Diğer taraftan, müellifler birçok ayetin tefsirinde tarihsel arka-planla ilgili bilgiler vermişler ve böylece bir bakıma otantik anlamın lafızdan ziyade tarihsel bağlamda aranması gerektiğine işaret etmişlerdir. Mesela, 7.A'râf 31. ayeti şöyle açıklamışlardır:

Kureyş ve diğer birkaç soylu kabile dışındaki müşrikler, başlıca kutsal mekânlarını çıplak ziyaret eder; ziyaret dönemlerinde et, yağ, süt gibi değerli gıda maddelerini yemezler; diğerlerini ise

31 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], IV. 635-636.

32 Bkz. Cemâleddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, Beyrut 1978, VII. 99.

çok az yereler ve bunun dinî bir vecibe olduğuna inanırlardı (bk. Taberî, VIII, 159-163). Âyet bu bâtıl uygulamayı ilga etmekte, ibadet sırasında örtünme zorunluluğu getirmektedir; ayrıca haram olduğuna dair özel hüküm bulunmayan maddelerin yenilip içilmesine de -israfa kaçmamak şartıyla- izin vermektedir.[33]

Bu izahat ayette kastedilen manayı gayet sarih biçimde yansıtmaktadır. Ne var ki müellifler her ayetin mutlaka evrensel bir mesaj içermesi gerektiği inancından olsa gerek, hemen klasik fıkıh usulündeki *el-'ibre bi umûmi'l-lafz lâ bi-husûsi's-sebeb* kuralını devreye sokarak şöyle bir izahatta bulunmuşlardır:

Âyetin özel maksadı, kutsâl mekanları çıplak vaziyette ziyaret veya tavaf etmeyi yasaklamaktadır. Ancak bu durum, hükmün genel olduğu anlamını çıkarmaya mani değildir. Nitekim bütün ilgili kaynaklarda âyetin, gerek ibadet sırasında gerekse sair namazlarda edep kurallarına uygun şekilde giyinmeyi farz kıldığı belirtilir.[34]

İşte bu evrenselci ve ahistorik yorum tarzı, *Kur'an Yolu*'ndaki en ciddi usûl problemlerinden birine işaret etmektedir. Bu problem, kelimenin tam anlamıyla tefsirde anakronizme karşılık gelmektedir. Anakronizm, tarihsel bir geçmişi ve o geçmişte reel bir zemini bulunan olaylar ve olguların gerçekte vuku buldukları tarihsel vasata özgü koşulların dışında değerlendirilmesi ve dolayısıyla tarihsel bağlamları hazfedilerek, salt zihin ve düşünce marifetiyle "şimdi"ye uygun bir mana ve muhtevaya büründürülmesidir. Buna göre denilebilir ki tefsirde anakronizm Kur'an'ı hiç konuşmadığı konularda konuşturmak, dolayısıyla onu bir bakıma yeniden yazmak demektir. Nitekim müellifler söz konusu ayeti, "*Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin; yiyin, için; fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez*" şeklinde çevirmekle mana ve mesaj bakımından yeni bir ayet üretmek gibi bir işe imza atmışlardır.

Bizce bu problemin temel sebebi, Kur'an ve evrensellik konusundaki aşırı romantizmdir. Daha açıkçası, Hz.

33 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], II. 518-519.
34 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], II. 518.

Peygamber'in ve sahabilerin Mekke'deki zor zamanlarında nazil olan bu ayetteki *huzû zîyeneteküm* ibaresine, "Camiye giderken en güzel, en şık takım elbiselerinizi giyin" demekle eşdeğer bir anlam takdir edilmesi; keza *ve-külû ve'şrabû velâ tüsrifû* ibaresinin de "yiyin, için; fakat israf etmeyin" diye çevrilerek, bir bakıma mükellef sofralardaki ziyafetlerin hitamına yemek duası olarak sunulması, Kur'an'daki her ayetin bugüne dair mutlaka somut bir şey söylediği inancını içeren aşırı romantizmden başka bir şey olmasa gerektir.

Tefsirde usulsüzlüğün en önemli konu başlıklarından birini oluşturan anakronizmin *Kur'an Yolu*'ndaki bir diğer yansıması da bilimsel(ci) yorumlardır. Bilimsel(ci) yorum ya da daha teknik bir tabirle "ilmî tefsir" denen şey de Kur'an'ın her çağa meydan okuyan bir kitap olduğunu cümle âleme gösterme iradesini yansıtan romantik bir anlayışın ürünüdür. Aslında bu anlayış sadece romantik değil, aynı zamanda ideolojik ve apolojetiktir; zira Kur'an'dan bilim üretmek, yaklaşık iki-üç asırdır Batı tarafından sürekli tahkir ve tezyif edilmesi hasebiyle çok ciddi bir aşağılık kompleksine kapılan, bu yüzden hem kendini teskin edecek bir teselli arayan hem de aşağılık kompleksiyle malul zihin dünyasındaki bilişsel travmanın üstesinden gelmeye çalışan Ümmet-i Muhammed'in hamiyet-i dîniyyesini tahkim etmektedir. Başka bir deyişle, "ilmî tefsir" denen şey, 1883 tarihli "İslam ve Bilim" konulu konferansında Ernest Renan'ın (ö. 1892) "İslamiyet'in akıl ve bilimle işi olmaz" diye attığı çamuru o gün bugündür "İslâm mâni-i terakki değildir" diye temizlemeye çalışan müslümanların ruhlarını okşamakla romantik ve aynı zamanda ideolojik bir misyon ifa etmektedir.

İlmî tefsir denen şey, gerçekte son derece fantastik olması ve dolayısıyla meraklısının hayal gücüne mütenasip içerikler kazanması hasebiyle "tefsir" ve "ilmîlik" namına hemen hiçbir değer ifade etmez. Hâl böyle iken, *Kur'an Yolu*'nda bilimselci yorumlara değer atfedildiği ve bu çerçevede kimi ayetlere çok tekellüflü manalar takdir edildiği göze çarpmaktadır. Sözgelimi, müellifler, 13.Ra'd 41. ayeti, "Bizim, yeryüzünü etra-

fından nasıl eksiltip durduğumuzu görmüyorlar mı? Allah hükmeder; O'nun hükmünü denetleyebilecek yoktur, O'nun hesaba çekmesi de hızlıdır" şeklinde çevirmişler ve bu ayetteki hakikî, yani mecaz karşıtı manaya göre yerin etrafından eksiltilmesinin, 'yağmur, sel, rüzgâr, deprem ve benzeri tabiat güçlerinin etkisiyle toprağın yerinden kayması, dağ ve tepelerin aşınmasına (erozyon) karşılık geldiğini belirtmişlerdir.[35] Ali Özek ve merhum Ali Turgut'un yanı sıra *Kur'an Yolu* müelliflerinden müteşekkil bir heyet tarafından hazırlanan TDV Meâli'nde de bu ayete şöyle bir tefsir notu düşülmüştür:

> Ayette zikredilen, yerin uçlarının eksiltilmesi olayını önceki müfessirler, mecazi manayı nazarı itibara alarak, kâfirlerin memleketlerinin fethi ile onların topraklarının azalması, Müslümanlarınkinin ise çoğalması şeklinde yorumlamışlardır. Ancak ayetin hakiki manasını göz önüne alırsak, yerin uçlarından eksiltilmesi, erozyon dediğimiz toprağın yağmur, sel ve rüzgâr gibi tabiî güçlerin etkisiyle yerinden kayması, dağların ve tepelerin aşınması şeklinde yorumlanabileceği gibi, yer küresinde meydana gelen olaylar neticesinde hacminin noksanlaşması şeklinde de yorumlanabilir.[36]

Klasik tefsirlerdeki ağırlıklı yoruma göre ilgili ayette kastedilen anlam özetle şudur: Allah, müşriklerin yaşadıkları toprakları, yani onların hâkimiyet ve hareket alanlarını daraltacak, buna mukabil müminleri gitgide güçlendirecek, böylece kâfirlerin/müşriklerin hüküm sürdükleri toprakları eksiltmiş olacaktır. Nitekim 13.Ra'd 41. ayetle aynı ifadeleri içeren 21.Enbiyâ 44. ayetin sonundaki, "Şu halde, üstün gelecek olanlar onlar mı [yoksa müminler mi]?" ifadesi de bu yorumun isabetli oluşunu teyit etmektedir.[37] Şu halde, ilgili ayetlerde heyelan, erozyon vb. doğal olaylardan söz edildiğini ileri sürmek, çağdaş ve bilimsel bir Kur'an üretmek olsa gerektir.

İlginçtir, *Kur'an Yolu*'nda evrenselci ve ahistorik Kur'an anlayışı mutlak egemen gözükmekle birlikte kimi ayetlerle

35 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], III. 298.

36 Hayrettin Karaman-Ali Özek-İbrahim Kâfi Dönmez-Mustafa Çağrıcı-Sadrettin Gümüş-Ali Turgut, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 253.

37 Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIX. 54.

ilgili izahatta tarihselci yaklaşıma göz kırpıldığına da tanık olunmaktadır. Mesela, 60.Mümtehine 10-11. ayetlerin tefsirinde şu ifadelere yer verilmiştir:

> Bu ayetlerde -o dönemde müslümanlarla müşrikler arasındaki karmaşık ilişkiler ve bu iki kesim arasındaki antlaşmayla bağlantılı olarak- yer alan mehirlerin mübadelesi hükümlerinin o zamana mahsus olduğu hususunda âlimler fikir birliği içindedir; Ebû Bekir el-Cessâs, İbnü'l-Arabî ve Kurtubî bunu açıkça ifade etmişlerdir (İbn Âşûr, XXVIII, 161). Tabiî ki bu tespit, söz konusu düzenlemelerden bazı mesajlar ve genel ilkeler çıkarılmasına engel değildir. Özellikle böylesine iç içe geçmiş ilişkiler ortamında dahi ahde vefa prensibine hassasiyetle uyulması sözleşme hükümlerinin dürüst biçimde yorumlanıp uygulanması ve her hak sahibine hakkının verilmesinin telkin edildiği, bu ayetlerden kolayca anlaşılmaktadır.[38]

Görüldüğü gibi, müellifler evvela klasik tefsir kaynaklarına atfen ilgili ayetlerdeki hükümlerin vahyin nüzul vasatındaki tarihsel ve toplumsal şartlara münhasır olduğunu belirtmişler; ama tarihselci yaklaşıma göz kırpan bu ifadelerin ardından, "Tabiî ki bu tespit, söz konusu düzenlemelerden bazı mesajlar ve genel ilkeler çıkarılmasına engel değildir." diyerek konuyu evrenselci Kur'an anlayışına uygun biçimde sonlandırmayı tercih etmişlerdir. Bununla birlikte, kimi ayetlerin tefsirinde tarihselci yaklaşıma zımnen de olsa haklılık payesi veren ifadeler kullanmaktan istinkâf etmemişlerdir. Bu bağlamda 24.Nûr 58. ayetin tefsirine ilişkin şu ifadeler örnek verilebilir:

> İbn Abbas'ın, bu âyeti açıklarken hükmün devamlı olup olmadığına dair ifadesi ve buna karşı iki önemli fıkıhçının tavrı, günümüzde tartışılan "tarihsellik" problemi bakımından önem taşımaktadır. İbn Abbas'a göre âyet geldiğinde müminler yokluk içindeydiler, evlerinde ne kapı vardı ne perde ne de bölme... Çocuklar ve hizmetçiler, anılan üç vakitte karı kocanın üstlerine geldiklerine onları uygunsuz vaziyetlerde görebiliyorlardı. Bunun için eve girerken izin almaları emredildi. Sonra Allah müminlerin imkânlarını arttırdı, şimdi kapıları da var perdeleri de, bu sebeple kimse bu âyeti uygulamıyor (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, III, 1396). İbnü'l-Arabî, İbn Abbas'ın bu yorumunu âyetin neshedildiğini

38 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], I. 322.

söylemek gibi anlamış ve 'öncelik sonralık, iki hükmün çelişmesi gibi şartlar olmadığına göre burada neshe hükmedilemez' diyerek yoruma katılmadığını ifade etmiştir. Güçlü bir Hanefî fıkıhçısı olan Cessâs ise şöyle demektedir: "İbn Abbas'ın nakline göre bu âyetteki izin alma emri bir sebebe (tarihî duruma, uygulamaya) bağlıdır, sebep ortadan kalkınca hüküm de kalkmıştır. Onun sözlerinden anlaşılan, âyetin hükmünün devamlı olarak kaldırıldığı (mensuh olduğu) değil, uygulamanın sebep ve şarta bağlı bulunduğudur; aynı sebep yeniden bulunsa hüküm de uygulanır" (III, 330).[39]

Bu pasajdaki görüşlerin yalın/yorumsuz biçimde aktarılmasına istinaden müelliflerin bazı ayetlerdeki hükümlerin uygulanabilirlik açısından tarihsel olduğu yahut en azından belli tarihsel ve toplumsal şartlara bağlı bulunduğu fikrini savundukları söylenebilir. Bizi böyle söylemeye sevk eden yorum çeşitliliği, müellifler arasında metodolojik bir ittifak bulunmadığına işaret etmesinin yanında tefsirde munzabıt ve kendi içinde tutarlı bir yöntem takip edilmediği iddiamıza da haklılık kazandırmaktadır. *Kur'an Yolu*'nda yöntem(sizlik) bahsini kapatırken, eserin telif heyetindeki akademisyenlerden üçünün (Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Prof. Dr. İ. Kâfi Dönmez ve Prof. Dr. Mustafa Çağrıcı) uzmanlık alanlarının "Tefsir" olmadığını belirtmekte de fayda vardır.

Tefsirde Çelişki Sorunu

Tefsirde yöntem(sizlik) sorununun *Kur'an Yolu*'ndaki bir diğer boyutu da çelişik yorumlarda kendini göstermektedir. Söz konusu yorumların bir kısmı, Kur'an'ın aynı konuyla ilgili beyanlarını birbirine nakzettirecek niteliktedir. Mesela, müellifler, "*Eğer onlara kendinizi öldürün yahut yurtlarınızdan çıkın diye emretmiş olsaydık, pek azı müstesna bunu yapmazlardı*" [4.Nisâ 4/66] diye çevirdikleri ayetle ilgili olarak şöyle bir izahta bulunmuşlardır:

İslâm'dan önceki dinlerde Allah Teâlâ'nın, kullarını imtihan için "kendilerini öldürmelerini veya yurt ve yuvalarını terk edip başka yerlere göçmelerini" emrettiği olmuştur (Bakara 2/54).[40]

39 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], IV. 98.
40 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], I. II. 70.

Görüldüğü gibi burada müellifler Allah'ın imtihan maksadıyla geçmiş ümmetlerden kendilerini öldürmelerini emretmesiyle ilgili olarak 2.Bakara 54. ayete atıfta bulunmuşlardır. Bu atıf bir yönüyle doğru, bir yönüyle yanlıştır. Doğrudur; çünkü 2.Bakara 54. ayette Allah, İsrailoğulları'na "Birbirinizi öldürün", yani "Buzağı heykeline tapınan soydaşlarınızı ortadan kaldırın" buyurmuştur. Söz konusu atıf yanlıştır; çünkü Allah 2.Bakara 54. ayette imtihan maksadıyla değil, cezalandırma maksadıyla "Birbirinizi öldürün" buyurmuştur. Öte yandan müellifler, bu ayeti geçmiş ümmetlerin kimi zaman kendilerini öldürmekle imtihan edildiklerine delil göstermişler; ama ayeti delil gösterdikleri manaya büsbütün ters düşen biçimde şöyle tefsir etmişlerdir:

> Müfessirlerin çoğunluğu bu ifadeyi "Birbirinizi öldürün" şeklinde anlamışlardır. Fakat Kur'an'da ve sahih hadislerde bunu destekleyen bir kanıta rastlanmamaktadır. Buna karşılık Tevrat'ın "Çıkış" bölümünde (33/27-28), Tanrı'mn buzağıya tapanlara, cezalarını çekmek üzere, ellerine kılıçlarını alarak birbirini öldürmelerini emrettiği, böylece baba-oğul demeden insanların birbiriyle çarpıştığı ve neticede 3000 kişinin öldürüldüğü bildirilmektedir. Bu ifade, genellikle peygamberlerini dinlememeyi alışkanlık haline getiren İsrâiloğulları'nın, bu yüzden iç savaşa kadar varan toplumsal bir ihtilafa düşüp kan döktüklerine ve ancak Hz. Musâ'nm gayretleriyle iç barışı sağladıklarına işaret eder.[41]

Bu yorum, 4.Nisâ 66. ayetle ilgili yorumla taban tabana zıttır. Bereket versin ki bu ciddi çelişki bilahare fark edilmiş ve anılan ayetle ilgili izah ikinci baskıda şu şekilde değiştirilmiştir:

> İslâm'dan önceki dinlerde Allah Teâlâ'nın, kullarını ya itaatsizlikleri yüzünden veya imtihan için nefse ağır gelen, uyulması güç olan ödevlerle yükümlü kıldığı olmuştur (Bakara 2/54, 286; A'râf 7/157)[42]

Çelişki konusunda 24.Nûr 60. ayetin tercüme ve tefsiri de örnek verilebilir. Bu ayetin *Kur'an Yolu*'ndaki çevirisi şöyledir:

41 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], I. II. 70; [2. baskı], I. 126-127.
42 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], I. II. 91.

> Evlenmekten umudunu kesmiş yaşlı kadınların, cinsel cazibelerini sergilemeksizin elbiselerini çıkarmalarında onlar için bir sakınca yoktur; bununla beraber iffetlerini korumaya özen göstermeleri kendileri için daha hayırlıdır.[43]

Öncelikle şunu belirtelim ki bu ayette geçen *fe-leyse 'aleyhnine cünâhun* (onlar için bir sakınca yoktur) ibaresi ilk baskıda, "Sizin için bir sakınca yoktur" diye çevrilmiştir.[44] Ancak bu yanlış çeviri, ikinci ve üçüncü baskılarda yukarıdaki şekilde düzeltilmiştir. Öte yandan ayetteki *ğayra müteberricâtin bi-zînetin* ibaresi, "cinsel cazibelerini sergilemeksizin" diye karşılanmıştır. Bu anlam takdirine göre evlenmekten umudunu kesmiş yaşlı kadınlar cinsel cazibe sahibidirler. Oysa müellifler, ayetin tefsir kısmında "yaşlı kadınların cinsel cazibeleri" hakkında şunları söylemişlerdir:

> (...) yaşlanmış, âdet görmez hale gelmiş, cinsel cazibesini kaybetmiş, normal şartlarda kendisine izdivaç teklifi yapılmaz olmuş kadınlar (...)

> Başı ve boyunu örtmenin gerekçesi cinsel cazibe idi, yaşlılarda bu sebep ortadan kalktığı için örtünme külfeti hafifletilmiştir.

Bu ifadeler ile ayetteki *ğayra müteberricâtin bi-zînetin* ibaresinin, "cinsel cazibelerini sergilemeksizin" şeklindeki çevirisi karşılaştırıldığında, meal ile tefsir arasında çok sarih bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, ayetteki *en yeda'ne siyâbehünne* ibaresinin "elbiselerini çıkarmalarında" şeklindeki çevirisi oldukça müphem, muğlâk ve dolayısıyla yanlış anlaşılmaya müsaittir. Bu ibarede kastedilen anlam, elbiselerin çıkarılması değil, İbn Atıyye ve Kurtubî gibi müfessirlerce de belirtildiği gibi, başörtü konusunda yaşlı kadınlara belli ölçüde ruhsat ya da tolerans tanınmasıdır.[45] Nitekim müellifler de söz konusu ibarede bu mananın kastedildiğini uzun uzadıya açıklamışlar ve fakat her nedense sarih manayı ayetin çevirisine yansıtmamışlardır.

43 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], IV. 365.
44 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], IV. 115.
45 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], IV. 99.

Tenkit Gerektiren Son Birkaç Husus

Bu başlık altında ilkin müelliflerin kaynak kullanımında tutarsız bir anlayışa sahip olduklarından söz edilebilir. Zira müellifler 2.Bakara 54. ayetteki *fektulû enfüseküm* (Birbirinizi öldürün) ibaresiyle ilgili olarak Tevrat'ın(?) Çıkış bölümündeki bilgileri özetle nakletmişler ve fakat bu bilgilere hiçbir değer atfetmemişlerdir. Buna mukabil birçok ayeti Kitâb-ı Mukaddes'ten naklettikleri bilgiler ışığında tefsir etmişlerdir. Başka birçok ayette tefsir kaynağı olarak kullanılan Kitâb-ı Mukaddes'in bu ayette niçin kullanılmadığını anlamak güçtür.

Diğer taraftan, *Kur'an Yolu*'ndaki birçok yorumun sadece niteliksel değil, niceliksel açıdan da sorunlu olduğu belirtilmelidir. Zira kimi ayetlerle ilgili yorumlar neredeyse bir makale çalışması kadar detaylı iken, etraflı biçimde açıklanması gereken birçok ayetle ilgili izahat bir-iki cümleden ibarettir. Mesela, 2.Bakara 196. ayette hac konusuyla, 65.Talak 1-7. ayetlerde boşanma ve iddet konusuyla ilgili izahat oldukça detaylıdır. Buna mukabil birçok ayetle ilgili izahat tefsîrî tercüme denebilecek kadar kısadır. Bundan daha da kötüsü, tefsire muhtaç gözüken birçok ayet hakkında hiçbir izah bulunmamasıdır.

Son olarak, *Kur'an Yolu*'nda klasik tefsir kitaplarından aktarılan bazı bilgilerin kimi zaman yanlış çevrildiği de belirtilmelidir. Mesela, Hârût-Mârût kıssasıyla ilgili 2.Bakara 102. ayetin tefsirinde Taberî'nin yorumu şöyle aktarılmıştır:

> Onlar (Yahudiler), Süleyman'ın hükümranlığı hakkında şeytanların düzüp koştuğu şeye uydular. Hâlbuki iki meleğe böyle bir şey indirilmedi. Fakat inkârcı şeytanlar Bâbil'de, yani insanlara Hârut ve Mârût'a sihir öğretiyorlardı. Buna göre ayetteki iki melekten maksat Cebrâil ve Mîkâil'dir. Çünkü yahudi sihirbazları, Allah'ın Süleyman'a sihri Cebrâil ve Mîkâil'in diliyle indirdiğine inanırlardı. Âyette Allah bunu yalanlamış ve elçisi Hz. Muhammed'e, Cebrâil ve Mikâil'in asla sihir indirmediğini haber vermiş; ayrıca Süleyman'ı, yahudilerin isnat ettikleri sihirden tenzih etmiş; sihrin bir şeytan işi olduğunu, şeytanların Bâbil'de insanlara sihir öğrettiklerini; aslında insanlara bunu öğretenin, Hârût ve Mârût isimli iki kişi olduğunu bildirmiştir. Bu anlayışa

göre Hârût ve Mârût insan isimleridir ve böylece Yahudilerin iddiaları reddedilmiş olmaktadır (Taberî, I, 452).[46]

Dikkatlice okunduğunda bu pasajdaki ifadelerin ciddi bir çelişki içerdiği fark edilir. Şöyle ki Taberî ilkin şeytanlar tarafından Babil'de insanlara, yani Hârût ve Mârût isimli iki insana sihir öğretildiğini söylemekte; daha sonra ise sihir öğretenlerin Hârût ve Mârût isimli iki insan olduğundan söz etmektedir. Buna göre Hârût ve Mârût sihir konusunda hem öğrenci hem öğretmen olmaktadır ki bu çok sarih bir çelişkidir. Ne var ki bu çelişki Taberî'den değil, onun doğru ifadelerini yanlış çeviren *Kur'an Yolu* müelliflerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü müellifler Taberî'nin ayette takdim-tehir bulunduğuna ilişkin ifadesini göz ardı ettiklerinden olsa gerek, *ve-lâkinne'ş-şeyâtîne keferû yu'allimûne'n-nâse's-sihra bi-bâbile, hârûte ve mârûte* ibaresini, "Fakat inkârcı şeytanlar Bâbil'de insanlara, yani Hârût'a ve Mârût'a sihir öğretiyorlardı." şeklinde yanlış tercüme etmişlerdir. Oysa bu ibaredeki Hârût ve Mârût kelimeleri *en-nâs*'tan değil, *şeyâtîn*'den bedeldir. Dolayısıyla doğru çeviri, "Fakat şeytanlar, yani Babil'de halka sihir öğreten Hârût ve Mârût isimli adamlar kâfir oldular." şeklindedir. Nitekim Kurtubî de bu yorumla ilgili olarak şöyle demektedir:

> *Ve-mâ ünzile ala'l-melekeyn...* Buradaki "mâ" edatı nefy içindir. *Vav* harfi ise Allah'ın *ve-mâ kefera süleymânü* ifadesine atıftır. Buna göre ayette anlatılan husus şudur: Yahudiler, "Allah, Cebrail ve Mikail [vasıtasıyla] sihir indirdi." iddiasında bulunmuşlar, Allah da onların bu iddiasını nefyetmiştir. Ayetteki ifadede takdim-tehir vardır. Binaenaleyh, ilgili ifadenin takdirî sözdizimi şöyledir: *ve-mâ kefera süleymânü ve-mâ ünzile 'ale'l-melekeyni velâkinne'ş-şeyâtîne keferû yu'allimûne'n-nâse's-sihra bi-bâbile hârûte ve mârûte*: [Ne Süleyman kafir oldu, ne de iki meleğe [sihir bilgisi] verildi. Lakin şeytanlar, yani Hârût ve Mârût denen [şeytanî karakterli] insanlar kâfir oldular; [çünkü] onlar Babil'de insanlara sihir öğretmekteydiler. Hârût ve Mârût *ve-lâkinne'ş-şeyâtîne keferû* ibaresindeki *şeyâtîn* kelimesinden bedeldir."[47]

Müellifler *ve-lâkinne'ş-şeyâtîne keferû yuallimûne'n-nâse's-sihra bi-bâbile, hârûte ve mârûte* ibaresinin "Fakat inkârcı şey-

46 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], I. 98-99; [2. baskı], I. 173.
47 Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 35.

tanlar Bâbil'de, yani insanlara Hârut ve Mârût'a sihir öğretiyorlardı." şeklindeki yanlış çevirisini eserin ikinci ve üçüncü baskılarında da tashih etmemişlerdir. Tashih sadedinde sadece bir virgülün yeri değiştirilmiştir. Yani ilk baskıda yer alan, "Bâbil'de, yani insanlara Hârût ve Mârût'a" ifadesindeki virgülün yeri ikinci baskıda "Bâbil'de insanlara, yani Hârût ve Mârût'a" şeklinde düzeltilmiştir.

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an Yolu, ilk bakışta dahi fark edileceği gibi, alelacele telif edilmiş bir tefsir hüviyetindedir. Nitekim İsrâiliyât türünden bir rivayetin Kur'an ayeti olarak sunulması ve bu fahiş hatanın ancak üçüncü baskıda tashih edilmiş olması, ancak eserin telif aşamasındaki aceleciliğin kaçınılmaz kıldığı dikkatsizlik ve gelişigüzellikle izah edilebilir. Keza, eserde göze çarpan birçok bariz çelişki de yine acelecilikten mütevellit olsa gerektir. Çelişkili yorumlar konusunda eserin bölümler halinde farklı kişiler tarafından yazılması ve müelliflerden birinin yazdığını diğerinin belki de hiç okumamış olması gibi bir ihtimalden de söz edilebilir. Öte yandan, eserdeki alıntı bilgilerin -ki bu tür bilgilerin çok önemli bir kısmı *DİA*'daki maddelerden nakledilmiştir- fazlalığı, "emek sorunu"na işaret etmektedir. Açıkçası, *Kur'an Yolu* tefsirinin hatırı sayılır bir emek mahsulü olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Bir yandan çeşitli klasik tefsirlerdeki yorumları özetlemek, diğer yandan *DİA*'daki hazır bilgileri nakletmek, ayrıca bazı tefsir ve meal sahiplerinin görüşlerini sık sık eleştirmek ve böylece eserin hacmini genişletmek suretiyle tefsir yazmak çok zor bir iş olmasa gerektir.

Gerek alelacele telif edilmiş olması, gerekse müellifler arasında temel bakış açısı ve konsept ittifakının bulunmaması sebebiyle *Kur'an Yolu* belli bir usûlden veya en azından kendi içinde tutarlı bir yorum anlayışından yoksun bir tefsir olarak vücut bulmuştur. Gerçi tefsir alanında kâfî-şâfî bir usulün mevcut olup olmadığı tartışılabilir. Kanaatimizce, "Tefsir" bildik anlamda Fıkıh ve Kelam gibi tematik sınırları belirli bir ilim dalı olmadığı için, müstakil ya da kendine mahsus bir

usulden yoksundur; ancak bu apayrı bir tartışma konusudur. Bizim bu noktadaki temel tenkidimiz, *Kur'an Yolu*'nun kendi içinde tutarlı ve insicamlı bir tefsir anlayışının ürünü olmadığıdır. Bu durum, galip ihtimalle müelliflerin farklı konularda farklı bakış açılarına sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Belli ki farklı bakış açıları eklektik bir tefsir anlayışını doğurmuştur. Tefsirde eklektik anlayış, tutarlı ve insicamlı olduğunda pekâlâ makbul addedilebilir. Sözgelimi, ahiret ahvaliyle ilgili bütün ayetler tevilden istinkâf eden Selefî düşünce doğrultusunda açıklanabilir. Keza ahkâmla ilgili ayetler de literalist yaklaşıma yahut maslahat ve makâsıdı önceleyen anlayışa uygun biçimde yorumlanabilir. Mamafih, aynı konuda ya da aynı grupta yer alan ayetleri birbirine zıt yorum anlayışları doğrultusunda izah etmek, tefsirde eklektisizmi kelimenin tam anlamıyla usulsüzlük haline getirir.

Son söz olarak, *Kur'an Yolu* tefsirinin, tıpkı Elmalılı ve *Hak Dini* tecrübesindeki gibi, İslam'ın klasik Sünnî gelenek içinde tekemmül eden yorumunu hem resmîleştirme hem de güncelleştirme gibi bir misyon ifa ettiği söylenebilir. Ancak burada şu gerçeği de teslim etmek gerekir ki, Elmalılı'nın *Hak Dini* tefsiri ilmî açıdan da mühim bir misyon ifa etmiştir; *Kur'an Yolu* tefsiri ise böyle bir vasfı haiz değildir. *Kur'an Yolu*'nun asıl misyonu tefsirde çağdaş Sünnî ortodoksiyi tahkim etmek şeklinde de nitelendirilebilir. Zira birçok ayetin tefsirinde özellikle Süleyman Ateş ve Muhammed Esed'in hâkim Sünnî anlayışla bağdaşmayan birçok yorumları uzun uzadıya eleştirilmiştir. Bu minvaldeki eleştiriler, Ateş ve Esed'in Kur'an ve tefsir çalışmaları sayesinde son dönemde belki milyonlarca insanın muttali olduğu "heretik" yorumların en azından daha fazla revaç bulmasını önleme çabası olarak değerlendirilebilir. Hatta söz konusu eleştirilerin fazlalığına istinaden *Kur'an Yolu* tefsiri Süleyman Ateş ve Muhammed Esed'e bir tür reddiye olarak da nitelendirilebilir.

10. *KUR'AN YOLU*'NDAKİ MEAL SORUNLARI ÜZERİNE

Giriş

Bizzat tecrübeyle sabittir ki Kur'an meali hazırlamak, hacimli bir tefsir kitabı yazmaktan çok daha meşakkatli bir iştir. Çünkü tefsir, lafızdaki manayı çok yönlü açma/açımlama faaliyetidir ve bu faaliyette müfessirin tasarruf alanı epey geniştir. Yani müfessirin zengin bir literatürden azami istifade şansı bulunduğu gibi, maksat ve meramını uzun uzadıya ifade imkânı da mevcuttur. Oysa meal, tefsir gibi açma-açımlama, sözü çoğaltma faaliyeti değildir. Meal çalışması çok kere zûvucûh bir kelimede ve/veya gramatik yönden muhtelif tahlillere açık bir ibarede mündemiç bulunan anlamlardan birini seçme ya da muhtemel anlamlardan tercihe şayan olanını belirleme işidir. Fakat bu iş sanıldığı kadar kolay değildir. Her şeyden önce, çeviriye konu olan birçok kelime tarihin muhtelif uğraklarında farklı değişim ve dönüşümlere maruz kalmış anlam hayatlarına sahiptir. Kelimelerin tarihsel tortular taşıyan anlam hayatları hakkında sahih bilgi sahibi olmak son derece önemli bir konudur ve bu konuda art-süremli semantik araştırma zorunludur. Ayrıca, birçok kelimenin Kur'an metninde hep aynı anlamda kullanılmadığı, erbabınca iyi bilinen bir hususdur. Bu yüzden, anlam takdirinde nüzul süreciyle ilgili verileri dikkate alma zorunluluğu da söz konusudur.

İşte bu ve benzeri hususlardan ötürü, meal çok titiz bir çalışma, yorucu bir mesai gerektirir. Kur'an'daki pek çok ayetin ilk bakışta sarih ve kolay anlaşılır gözükmesine rağmen, gramatik açıdan birden fazla mana takdirine açık olması mealin ne denli zor bir iş olduğu konusunda az çok bir fikir verebilir. Hele de metnindeki öğeler ve bu öğeler arasındaki bağıntılar son derece girift olan 5.Maide 106-107 ve 53.Necm 5-18 gibi ayetlerde kastedilen manayı vuzuha kavuşturup muntazam bir ifadeyle çeviriye yansıtmanın çok zor bir iş olduğu belirtilmelidir.

Meal çalışmasındaki temel zorluk, demin de işaret edildiği üzere, Kur'an'daki birçok kelime, terkip, tabir ve cümlenin müteaddit manaları muhtemil olması, bu yüzden de bir dizi mana arasında tercih ve tayin zaruretinin bulunmasıdır. Evet, mealde bir kelimeye kendi metin içi dar bağlamında (mikro-kontekst) tek mana takdir etme zarureti vardır; çünkü herhangi bir kelime ve kavram bir bağlamda birden fazla manada kullanılmamıştır. Örneğin, 2.Bakara 102. ayette geçen *ve-mâ ünzile* ibaresinde Allah hem "indirildi", hem de "indirilmedi" buyurmamıştır. "Mâ" edatının burada hem mevsûle hem nâfiye olarak kullanıldığını söylemek mümkün olmadığına göre murâd-ı ilâhî bu iki anlamdan birisidir; ama hangisidir?

İşte diğer pek çok ayetteki gibi burada da temel sorun, iki farklı anlamdan hangisinin kastedildiğidir. 2.Bakara 102. ayetin gerek metin içi bağlamından, gerekse metin dışı bağlamıyla (tarihsel-kültürel art-alanıyla) ilgili malumattan hareketle "mâ" edatında hangi anlamın kastedildiğine dair ikna edici bir görüş beyan etmek mümkün olabilir. Fakat muhtelif anlamlar taşıyan her Kur'an ifadesi hakkında, "Allah'ın kastettiği mana işte budur!" diyebilme imkânımız yoktur. Bu nedenle, her ayetteki nesnel anlamı keşfetme çabası, hele de vahyin nazil olduğu zamandan 15 asır uzaktayken, kelimenin tam anlamıyla "ham hayale yatırım" olarak nitelendirilebilir.

Bunca zorluğuna rağmen meal çalışmasında temel prensip, dilde müteaddit manalarda kullanılan lafızlara bir bağlam içinde tek anlam yüklenmesidir. Bununla birlikte, zû-vucûh bir kelimeye farklı bağlamlarda farklı manalar yüklenebilir. Kabul etmek gerekir ki, bir kelimenin içerdiği çeşitli anlamlardan hangisinin hangi bağlamda hangi anlamda kullanıldığını belirleme işi, bildik anlamda bir çeviri etkinliği olmanın ötesinde ciddi bir tefsir ve yorum faaliyetidir.

Bu itibarla, "her meal aslında bir yorumdur" denebilir. Ama burada sözü edilen yorum, başta da belirtildiği gibi "Tefsir" gibi açımlama maksatlı değil, tabir caizse daraltma ya da takyit ve tayin hedefine yönelik bir faaliyettir. Çünkü mealde bir kelimenin sözlükteki muhtelif anlamlarını alt alta ve/

veya yan yana sıralama toleransı yoktur. Aksi takdirde, ibretlik meallerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Nitekim o meşhur parantezsiz mealinin(!) önsözünde, "Birden fazla anlamı olan kelime ve terimlerin, anlamlarının sadece biri değil, tümü verilmiştir. Bu durumda ikinci, üçüncü... anlamlar arasına bölü (/) çizgisi konulmuştur"[1] diyen Y. Nuri Öztürk'ün 79.Nâziât 1-2. ayetlere ilişkin çevirisi ibretlik bir örnek olarak zikredilebilir. Öztürk'ün çevirisi şöyledir:

1. *Andolsun çekip koparanlara/yay çekenlere/kuyudan su çekenlere/bağsız-bekçisiz koşan atlara/ayrılık yüzünden hasret çekenlere/daldırıp daldırıp çıkaranlara,*

2. *Andolsun rahatça, incitmeden çekenlere/düğümü hünerle çözenlere/bir yerden bir yere gidenlere/coşkuyla iç çekenlere,*

Böyle bir tercümenin çeviribilim terminolojisinde anlamlı bir karşılığının bulunup bulunmadığını bilmiyoruz; ama bu garabete meal demenin caiz olmadığından kesinlikle eminiz. Çünkü bu ibretlik çeviride, birbiriyle hemen hiçbir ilgisi bulunmayan bir dizi anlam yan yana sıralanmış ve böylece klasik tefsirlerdeki onca yorum okuyucunun önüne adeta boca edilmiştir. Belli ki Y. N. Öztürk böyle bir çeviri yapmakla okuyucuya sanki şöyle demek istemiştir: "İtiraf etmeliyim ki ben bu ayetlerde ne kastedildiğini pek anlayamadım. Bu yüzden de ister istemez muhtelif tefsir kitaplarındaki -daha doğrusu sadece Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dili*'ndeki- yorumların hepsini birer cümle hâlinde aktardım. Herhalde Allah benim birbiri ardınca sıraladığım bunca anlamın hepsini kastetmiştir; siz bu anlam deryasından hoşunuza gideni seçebilirsiniz..."

Belli bir bağlam içinde serdedilmiş bir sözün birbiriyle hemen hiçbir ilgisi olmayan birçok mana taşıdığını varsaymak, aslında o sözü büsbütün anlamsız kılmaktır. Bizce, *ve'n-nâziâti ğarkan* [79.Nâziât 1] ayetinde hem "çekip koparanlar", hem "yay çekenler", hem "kuyudan su çekenler", hem "bağsız-bekçisiz koşan atlar", hem "ayrılık yüzünden hasret çekenler", hem "daldırıp daldırıp çıkaranlar" aşkına diye yemin edildiğini

1 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, İstanbul, 1993, [Önsöz], s. 13.

söylemek, bu ayetin -hâşâ- absürd bir söz olduğunu söylemekle eşdeğerdir. Hâsılı, meal denen şey, klasik tefsirlerdeki mesnetli-mesnetsiz tüm yorumları okuyucunun zihnine boca edercesine aktarmak değil, son kertede "Vallâhu a'lem" diyerek lafzın muhtemel manalarından birisini tercih etmek ve bir bağlam içinde tercihe şayan görülen bu manayı hedef dile mümkün olan en güzel ve en anlaşılır biçimde aksettirmektir.

Kur'an Yolu'ndaki Meal Yöntemine Dair Genel Mülahazalar

Müellifler, eserin "Giriş" kısmındaki "Bu tefsir" başlığı altında meal tekniklerine dair iki maddelik bir izahatta bulunmuşlardır. Altıncı maddedeki izahat şöyledir:

> Bu çalışmada âyetlerin mealleri ve yorumları verilirken öncelikle onların indirildiği dönemdeki manalar, yani hitap ettiği ilk toplumun ilâhî mesajlardan anladıkları veya bu mesajların onlara anlatmak istedikleri tespit edilmeye çalışılmış; bunun için de imkân ölçüsünde o toplumun dili, kültürü, inançları ve telakkileri, dünya görüşü, sosyal yapısı ve ilişkileri gibi faktörler dikkate alınmıştır. Bununla birlikte Kur'an'ın ilk muhataplarına verdiği bilgiler, açıklamalar, yönelttiği eleştiriler, uyarılar, getirdiği düzenlemeler aynı zamanda evrensel anlam, değer ve amaçlar taşıdığından, olabildiğince bunları da ortaya koyan yorumlar yapılmıştır.[2]

Bize öyle geliyor ki bu pasajın içerdiği ana fikir, Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı* adlı meal-tefsirinin önsözünden mülhemdir. Esed'in çeviri ve yorum yöntemi ise büyük ölçüde *Menâr* tefsirinin giriş kısmındaki izahattan mülhem gözükmektedir. Zira Esed meal-tefsirinin önsözünde şöyle demektedir:

> En mükemmel şekline on dört asır önceki Arabistan'da ulaşmış bir dil olan Kur'an Arapçası'nın özünü doğru şekilde yakalayabilmek için, Arapların Kur'an'ın nazil olduğu dönemde hissettiklerini ve düşündüklerini hissedebilmek ve düşünebilmek ve *onların* dilbilime ilişkin sembollere verdikleri anlamları doğru kavrayabilmek şarttır.
>
> Bu nedenle mütercimler, Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki dilbilime ilişkin kullanışları esas almalı ve Kur'an'ın bazı deyimlerinin -özellikle soyut kavramlarla ilgili olanların- halkın zihninde

2 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], Ankara, 2006, Önsöz, I. 47.

zamanla fark edilmesi güç bir değişime uğradığını, bu sebeple klasik dönemden sonraki zamanlarda kazandıkları anlamlara uygun olarak tercüme edilmelerinin yanlış olacağını hiçbir zaman hatırdan çıkarmamalıdırlar.

Kur'an'ın hiçbir parçası, saf bir *tarihsel* bakış açısıyla ele alınmamalıdır. Yani, Kur'an'ın hem Hz. Peygamber zamanındaki, hem de saha önceki tarihsel şartlara ve olaylara yaptığı bütün atıflar tek başlarına ele alınmayıp *insanî durumun* bir açıklaması olarak değerlendirilmelidir. Bu sebeple, belli bir ayetin tarihsel nüzul sebebinin -klasik müfessirlerin haklı olarak cazip gördükleri bir araç- o ayetin esas *maksadını* ve Kur'an'ın bir bütün olarak vazettiği ahlakî sistem ile iç bağlantısını örtmesine izin verilmemelidir.[3]

Kur'an'ın nazil olduğu tarihselliğe tanıklık eden Arapların dil, kavram ve kültür dünyasını bilmenin, o dönemde kullanılan Arapçayı esas almanın sağlıklı bir Kur'an çevirisi için temel şart olduğuna vurgu yapan bu ifadeler ile *Kur'an Yolu* müelliflerine ait görüşler neredeyse birebir örtüşmektedir. Esed'in ifadelerindeki içerik ise, demin de işaret ettiğimiz gibi *Menâr* tefsirinin mukaddimesindeki görüşlerden mülhem gözükmektedir. Zira *Menâr*'ın giriş kısmında şöyle denilmektedir:

Müfessirler çok kere Kur'an lafızlarını [hicrî] ilk üç asırdan sonra ortaya çıkmış ıstılahlarla açıklamaktadırlar. Oysa titiz bir müfessir, Kur'an'ı nüzul dönemindeki manalara uygun şekilde tefsir etmek durumundadır.[4]

Bu noktada, *Kur'an Yolu* müelliflerinin, "Bununla birlikte Kur'an'ın ilk muhataplarına verdiği bilgiler, açıklamalar, yönelttiği eleştiriler, uyarılar, getirdiği düzenlemeler aynı zamanda evrensel anlam, değer ve amaçlar taşıdığından, olabildiğince bunları da ortaya koyan yorumlar yapılmıştır." şeklinde ifade ettikleri tarih-üstücü Kur'an anlayışıyla Esed'den yaptığımız alıntının son kısmındaki görüşler arasındaki örtüşmeye de dikkat çekmek gerekir. Esed'in bu konudaki görüşlerinin kaynağı da yine *Menâr* tefsir ekolüdür. Zira bu ekolün kült kişilikleri olan Muhammed Abduh ile öğrencisi

3 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. C. Koytak-A. Ertürk, İstanbul, 1996, I, xxıv-xxvıı.

4 Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut, 1999, I. 24.

Reşid Rıza, genelde rivayet malzemesine, özelde de esbâb-ı nüzul merviyyatına karşı oldukça mesafeli duruşlarıyla tanınır. Bu tavrın sebebi, esbâb-ı nüzul rivayetlerindeki hususilikten ötürü belli bir Kur'an ifadesinin ilk hitap çevresine hasredilmesidir. Böyle bir hasr, ilâhî hitaptaki umumi anlamı heder edip tarihe gömmek demektir. Hâlbuki Kur'an tüm zamanlara ve tüm insanlara yönelik bir hitaptır. Kur'an'ın rehberlik misyonu zaman aşımına uğramadığı için, esbâb-ı nüzulle ilgili rivayet malzemesinin maziye ait tarihselliklere ilişkin enformatif katkısı dışında hemen hiçbir değeri yoktur. Bu sebeple, Kur'an okumalarında sebebin hususiliğine değil mutlak surette lafzın (hükmün) umûmiliğine itibar edilmeli, dolayısıyla her Müslümanın Kur'an'ı kendine vahyedilmiş gibi okuması gerektiği bilinmelidir.[5]

Kur'an metnini sağlıklı biçimde çevirme konusunda bir yandan vahyin nazil olduğu vasattaki dilsel ve kültürel kodları bilmenin çok önemli olduğunu belirtmek, diğer yandan da her ayete tarih-üstü ve/veya ahistorik içerikler yüklemenin imkânından söz etmek, meal tekniği açısından oldukça sorunludur. Çünkü Kur'an'ın tarihî bağlamını gerçekten hesaba katan bir meal anlayışına göre, gerek lafzî-harfî gerek tefsîrî tercüme tekniğinin imkan ve sınırları dâhilinde hem tarihsel anlamı verme hem de tarih-üstü mesajı aksettirme olanağı yoktur. Bununla birlikte, historik hitabı örtük çeviri yordamıyla ahistorik bir kalıba sokmanın imkânından söz edilebilir. Çünkü örtük çeviri, tarihin belli bir noktasında, belli bir topluma yönelik bir hitabı doğrudan doğruya modern zamanlar ve bu zamanlarda yaşayan insanlar hakkında konuşturmayı mümkün kılan manipülatif bir çeviri tarzıdır.

Somut bir örnek vermek gerekirse, Kur'an'ın özellikle Mekkî surelerinde geçen *yâ eyyühe'n-nâs* hitaplarını, "Ey bütün insanlık!" manasında telakki edilmesi gerektiği düşüncesiyle "Ey insanlar!" diye çevirmek, bir örtük çeviridir. Oysa bu hitap, birçok klasik tefsirde de sarahaten belirtildiği gibi, "Ey Mekke halkı!" anlamındadır. Öte yandan, Kur'an'da belli bir

5 Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 153, 341, VII. 504; XI. 348.

insan tipine, yani çok kere "kâfir/nankör insan"a işaret eden *el-insân* kelimesini genel manada tüm insanoğluna hamletmek yahut *en-nâs* kelimesini "tüm insanoğlu" manasında anlaşılması gerektiği düşüncesiyle her defasında "insanlar" diye çevirmek de yine bir örtük çeviri örneğidir. Hâlbuki *en-nâs* kelimesi Kur'an'da "Mekke halkı" veya daha spesifik olarak "Müşrik Kureyş ahalisi" anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde, birçok ayetin son kısmında geçen *ekserü'n-nâs* tamlaması da yine "Mekke halkı" veya "Mekke halkının çoğunluğunu teşkil eden müşrikler" anlamında kullanılmıştır.

Ne var ki *Kur'an Yolu* müellifleri bu tamlamayı her defasında "insanların çoğu" şeklinde çevirmişlerdir.[6] Bizce bu kesinlikle yanlış ve yanıltıcı bir çeviridir. Çünkü "insanların çoğu" tamlaması, içinde bulunduğumuz zaman diliminde, "6.5 milyarlık dünya nüfusunun ekseriyeti" anlamına gelir. Oysa *ekserü'n-nâs* ibaresi kesinlikle böyle bir mana içermemektedir. Bugün dünya nüfusunun büyük çoğunluğunun Müslüman olmamasından hareketle bizim fikrimize itiraz edilebilir; ancak bu yöndeki muhtemel itirazın hiçbir ilmî değer taşımadığı belirtilmelidir. Bu noktada dikkat çekici bir örnek olarak 17.İsrâ 89. ayetin çevirisi zikredilebilir. *Kur'an Yolu*'ndaki çeviriye göre Allah bu ayette şöyle buyurmaktadır:

> *Muhakkak ki biz bu Kur'an'da insanlara (gerçeği anlatmak için) her türlü misali denedik. Yine de insanların çoğu inkârcılıkta direndikçe direndiler.*

Bir kez daha belirtelim ki bu ayette geçen *ekserü'n-nâs* ibaresi, dünya nüfusunun çoğunluğuna değil, Mekke halkına ve/veya Mekke halkının müşrik çoğunluğuna delalet etmektedir. Nitekim İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) ve Kurtubî (ö. 671/1273) gibi birçok müfessir de bu ibareyi, "Mekke halkı" diye tefsir etmişlerdir.[7] İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise, Mekke döneminde vahyedilmiş olmasından

6 Bkz. Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], I. 243; III. 223, 232, 245, 270, 396, 519; IV. 129, 289, 309, 433, 437, 667, 672; V. 19.

7 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V. 85; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI. 47; Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 212.

ötürü İsrâ suresinin bağlamının bütünüyle Kureyşle ilgili olduğunu belirtmiştir.[8]

Burada savunduğumuz görüş, 89. ayetin devamındaki ifadelerle de teyit edilmektedir. Zira *ve-kâlû* (ve dediler ki) diye başlayan 90. ayette, "insanların çoğu"nun dilinden şu sözler nakledilmektedir:

> *Sen bizim için yerden bir kaynak fışkırtmadıkça sana asla inanmayacağız. Veya senin bir hurma bahçen ve üzüm bağın olmalı; öyle ki, içlerinden çağıl çağıl nehirler akıtmalısın. Yahut -iddia ettiğin gibi- üzerimize gökten parçalar yağdırmalısın veya Allah'ı ve melekleri şöyle karşımıza getirmelisin. Veya altından bir evin olmalı; ya da göğe çıkmalısın. Bize okuyacağımız bir kitap indirmediğin sürece oraya çıktığına da asla inanmayacağız.*[9]

Bütün bu sözlerin Mekkeli müşriklere ait olduğu izahtan varestedir. Kaldı ki müelliflerin 17.İsrâ 90-93. ayetlerin tefsirinde naklettikleri rivayet bu gerçeği teyit etmektedir.[10] Yine müelliflerin 12.Yûsuf 103. ayetle ilgili şu izahları da *ekserü'n-nâs* ibaresinin gerçekte ne anlama geldiğini göstermektedir:

> Kureyş'in, "İsrâiloğulları Mısır'a niçin gitti?" şeklindeki sorusuna cevap olmak üzere inmiş olan bu kıssa [Yusuf kıssası], Kur'an'ın bir mucize, Hz. Muhammed'in de bir peygamber olduğunu gösteren delillerden biridir. Bununla birlikte Kureyş'in çoğu inanmamıştır.[11]

Müellifler, tıpkı bu pasajda olduğu gibi, nesnel-tarihsel anlamı eserin tefsir kısmında çok kere gayet sarih biçimde vermişler; ama meal kısmında genellikle "örtük çeviri"yi tercih etmişlerdir. Obskürantist (Bilmesinlerci) nitelemesini hak eden bu yaklaşımda temel amaç, Kur'an'ın nesnel-tarihsel anlamını karartmak, böylelikle onu doğrudan doğruya "şim-

8 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, III. 62.

9 17.İsrâ 90-93. ayetlerin çevirisi *Kur'an Yolu*'ndan aktarılmıştır. Yeri gelmişken bu çeviride bazı tuhaf tabirlerin bulunduğunu belirtmekte fayda vardır. Mesela, 89. ayetin çevirisinde "her türlü misali denedik" şeklinde bir ifade yer almaktadır. "Misal denemek" tabiri Türkçe açısından biraz tuhaf gözükmektedir. Birini ikna etmek anlamında "kırk dereden su getirmek" deyimini hatırlatan *sarrafnâ... min külli mesel* ibaresinin, "Olanca örneği verdik, her türlü ikna yolunu denedik" şeklinde çevrilmesi daha isabetli olsa gerektir.

10 Bkz. Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], III. 521.

11 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], III. 260.

di" ya da "bugün" hakkında konuşturmak olsa gerektir. Bu manipülatif çeviri tarzının *Kur'an Yolu*'ndaki en çarpıcı örneklerinden biri 7.A'râf 31. ayetin mealinde karşımıza çıkmaktadır. Zira müellifler bu ayeti, "*Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin; yiyin, için; fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez.*" şeklinde çevirmek suretiyle nesnel-tarihsel anlamı tamamen karartmışlar ve böylece ayetin tam da "bugün" ve "biz" hakkında konuşmasını sağlamışlardır. Hâlbuki tefsir kısmında kendilerinin de açıkça belirttikleri gibi, bu ayette ne camiye giderken güzelce giyinmekten ne de bildik anlamda yeme içme ve israftan söz edilmektedir.

Her ayetin bugüne dair bir şey söylediği veya söylemesi gerektiği düşüncesinden olsa gerek, müellifler tefsir kısmında tasrih ve tavzih ettikleri hususları bilinçli olarak çeviriye yansıtmamışlardır. "Bilinçli olarak" dedik; çünkü müelliflerin ayetle ilgili şu izahları örtük çevirinin *el-'ibre bi umûmi'l-lafz lâ bi husûsi's-sebeb* şeklindeki meşhur usul kaidesine dayandığını ifşa etmektedir:

> Âyetin özel maksadı, kutsal mekânları çıplak vaziyette ziyaret veya tavaf etmeyi yasaklamaktadır. Ancak bu durum, hükmün genel olduğu anlamını çıkarmaya mani değildir. Nitekim bütün ilgili kaynaklarda ayetin, gerek ibadet sırasında gerekse sair zamanlarda edep kurallarına uygun şekilde giyinmeyi farz kıldığı belirtilir.[12]

Kur'an Yolu'nun meal kısmında takip edilen yönteme dair müellifler bir de şu hususu belirtmişlerdir:

> Eserin meal kısmındaki tercihler tefsire verilen emeğin ürünü olarak şekillenmiştir. Meale yansıtılmayan ve dikkate değer görülen manalara tefsirde ayrıca işaret edilmiştir. Aynı kelime veya ifadenin mealde daima aynı şekilde karşılanması gibi bir anlayış benimsenmemiş; bağlam farkının değişik anlamları gerektirmesi tabii olduğu gibi, bağlam aynı ve birbirine yakın olsa bile -asıl manayı değiştirmemek kaydıyla- makul sınırlar içindeki çeşitliliğin çalışmaya zenginlik katacağı düşünülmüştür.[13]

12 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], II. 519.
13 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], I. 50.

Müellifler, aynı kelime veya ifadenin mealde her daim aynı şekilde karşılanması gibi bir anlayışı benimsemediklerini söyleseler de eserin meal kısmında birçok kelimeye hep aynı anlam verilmiş, hatta kimi zaman herhangi bir anlam vermek yerine "ödünçleme" yoluna gidilmiştir. Mesela, Kur'an'da altısı çoğul (*kütüb*) olmak üzere 261 yerde geçen ve çoğu yerde genel manada "vahiy", kimi yerlerde de Kur'an, Tevrat, İncil, Levh-i Mahfuz, amel defteri gibi daha spesifik anlamlarda kullanılan "el-kitâb" kelimesi, hemen her defasında "kitap" diye çevrilmiştir. Mesela, 17.İsrâ 14. ayette geçen *ikra' kitâbek* ifadesi, "*Oku şimdi kitabını!*" diye tercüme edilmiştir. Oysa buradaki *kitâb* kelimesinin "amel defteri" anlamında kullanıldığı izahtan varestedir. Nitekim müellifler de tefsir kısmında, "Ayetin devamında gelen 'kitap' yani amel defteri kavramı..." diyerek, manayı tavzih etmişler; ama meal kısmında -kimbilir belki de "amel" ve "defter" kelimeleri metinde geçmediği için- "kitâb" kelimesini "kitap" diye çevirmeyi, daha doğrusu ödünçlemeyi tercih etmişlerdir.

Benzer şekilde, Kur'an'da sıkça geçen "zalim" ve "zâlimûn" kelimeleri de müelliflerce hemen her defasında "zalim" ve "zalimler" diye çevrilmiştir. Hâlbuki "zalim" kelimesini hedef dile "zalim" diye aktarmak ne tercümedir, ne de mealdir; aslında bu bir ödünçlemeden, yani Arapça bir kelimeyi Latin alfabesiyle Türkçeye transfer etmekten ibarettir. Erbabınca bilindiği üzere, "zulüm" kelimesi Kur'an'da şirk, inkâr, haksızlık, adaletsizlik, günahkârlık, kendine yazık etmek gibi çeşitli anlamlarda kullanılmıştır.[14] Nitekim *Kur'an Yolu* müellifleri de bu hususa şöyle işaret etmişlerdir:

> Kur'an-ı Kerim'de çeşitli isim ve fiil kalıplarıyla pek çok ayette geçen zulüm kelimesi, biri itikad, diğeri ahlâk alanıyla ilgili olmak üzere iki ayrı bağlamda kullanılır. İlk kullanıma göre zulüm kelimesi genellikle şirk, inkâr, günahkârlık (fısk, fücur), itikâdî ve amelî bakımdan Allah'ın koyduğu kuralları, sınırları çiğneme, aşma (taaddî, israf) gibi kavramlarla yakın bir anlam ifade eder... Kur'an'da ahlâkî bağlamındaki kullanıma göre zulüm kelimesi hak, hürriyet, eşitlik gibi konulara ilişkin olarak, "haddi aşmak

14 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-'A'yüni'n-Nevâzır*, s. 427-428.

ve başkasının hakkını ihlâl etmek, başkasına zarar vermek" anlamını ifade eder. Bu tanıma göre zulüm, "haksızlık ve adaletsizlik" demek olup her şeyden önce Allah için düşünülmesi imkânsız olan bir durumdur.[15]

Bu isabetli izahata rağmen "zulüm" ve "zalim" kelimelerinin niçin hemen her defasında ödünçleme yoluyla "zulüm" ve "zalim" diye Türkçeye aktarıldığını anlamak güçtür. Kaldı ki zulüm kelimesi günümüz Türkçesinde çok kere Kur'an'daki ağırlıklı anlamından farklı bir anlam ve kullanıma sahiptir. Mesela, bir Bayburtlu'nun "Bayburt Bayburt olalı böyle zulüm görmedi" sözündeki "zulüm" kelimesi besbelli "eziyet" anlamındadır. Buna göre Bayburtlu'nun nazarında Cumhurbaşkanlığı senfoni orkestrasının icrası zulüm, icracı sanatçılar da birer zalimdir.

Mademki zulüm kavramı Kur'an'da, en genel manada "bir şeyi ait olduğu yerden başka bir yerde konumlandırmak, dolayısıyla haksızlık ve adaletsizliğe sapmak" anlamındadır; o halde bu kavramın içerdiği haksızlık ve adaletsizlik anlamı farklı bağlamlarda farklı tutum ve davranışları ifade eden biçimde aktarılmalıdır.[16] Mesela, 12.Yûsuf 23. ayette geçen *innehû lâ yuflihu'z-zâlimûn* ibaresini, "*Gerçek şu ki zalimler iflah olmaz!*" diye çevirmek yerine, bu ayeti içeren pasajdaki temayı da dikkate alarak, "*Doğrusu, hainlerin, onca iyiliğe ihanetle karşılık verenler iflah olmaz!*" şeklinde çevirmek kesinlikle daha isabetlidir. Çünkü ilgili ayetlerde sözü edilen kadının yasak ilişki teklifine Hz. Yusuf'un olumlu cevap vermesi, zalimlik, yani efendisine ihanettir.

Kur'an Yolu'nun meal kısmıyla ilgili genel mülahazalar bağlamında Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayımlanan *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*'nden de kısaca söz etmek gerekir.

15 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], I. 61; [3. baskı], I. 126.

16 Gerçi müellifler bazı ayetlerin çevirisinde *zulüm* kelimesine "haksızlık" anlamı vermişlerdir. Ama ödünçlemelerin fazlalığı karşısında bu tür çeviri örnekleri fazla bir yekûn tutmamaktadır. Ayrıca, "haksızlık" şeklindeki mana takdiri, 6.En'âm 82. ayetteki *ellezîne âmenû ve-lem yelbesû îmânehüm bi-zulmin* ibaresinin, "*İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık bulaştırmayanlar*" şeklindeki çevirisinde olduğu gibi, "zulüm" kelimesinde kastedilen anlamı karşılamamaktadır.

Zira başlangıçta Dünya İslâm Birliği'nin talebi üzerine hazırlanıp ilk baskısı 1982'de gerçekleştirilen bu meal altı kişilik bir heyetin imzasını taşımakta ve *Kur'an Yolu*'nun dört müellifi de bu heyette yer almaktadır. Tam bu noktada, *Kur'an Yolu*'nun meal kısmı ile TDV Meâli arasında farklılık bulunup bulunmadığı, eğer farklılık varsa bunun müspet mi yoksa menfi mi olduğu sorulabilir. Bu soruya kısmî cevap sadedinde Tebbet (Mesed) suresinin her iki eserdeki çevirisi aktarılabilir:

Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli:

Ebu Leheb'in iki eli kurusun! Kurudu da. Malı ve kazandıkları ona fayda vermedi. O, alevli bir ateşte yanacak. Odun taşıyıcı olarak ve boynunda hurma lifinden bükülmüş bir ip olduğu halde karısı da (ateşe girecek).

Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir:

Ebû Leheb'in elleri kurusun! Kurudu da zaten. Ona ne malı fayda verdi ve ne de kazandığı başka şeyler. O, alev alev yanan ateşe atılacak! Boynunda ipten bükülmüş bir halat bulunan, dedikodu yapıp söz taşıyan kadını ile birlikte.

Görüldüğü gibi, *Kur'an Yolu*'ndaki çeviri özellikle surenin 4. ayetindeki *hammâlete'l-hatab* ibaresine yüklenen anlam itibariyle oldukça farklıdır. Bu sure özelinde *Kur'an Yolu*'ndaki mealin daha başarılı olduğuna hükmedilebilir. Ne var ki bu hükmü genellemek pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü *Kur'an Yolu*'ndaki meal totalde TDV Meâli'ne kıyasla daha kötüdür. Nitekim sadece Bakara suresinin karşılaştırmalı olarak okunması hâlinde bile *Kur'an Yolu*'ndaki mealin daha kötü olduğu görülecektir. Evet, *Kur'an Yolu*'nda birçok ayetin çevirisi TDV Meâli'nden oldukça farklıdır; ancak söz konusu farklılıkların hatırı sayılır bir kısmı müspet değil, menfi özellik taşımaktadır. İhtimal ki müellifler, kendilerine ödenen telif ücretinin hakkını vermek için, *Kur'an Yolu*'nda orijinal bir meal üretmeye çalışmışlar; ama sonuçta ortaya çıkan ürünün kalite düzeyi maalesef öncekinden daha kötü olmuştur.

Hazır sırası gelmişken, *Kur'an Yolu*'ndaki isabetli çevirilerin ve bilhassa bazı deyimsel ifadelerin "dört dörtlük" denebilecek tercümelerinin arka-planında Muhammed Esed katkısı bulun-

duğundan da söz edilmelidir. Gerçi müellifler sık sık Esed'in anlam ve yorum tercihlerini eleştirmişler; ama birçok ayetin çevirisinde de *Kur'an Mesajı*'ndan istifade etmişlerdir. Bununla birlikte, "*Kur'an Yolu*'nda pek çok özgün çeviri örneği mevcuttur" diyerekten müelliflerin hakkını da teslim etmemiz gerekir. Bu bağlamda birkaç örnek zikretmek gerekirse, 2.Bakara 90. ayetteki *bi'semâ [i]şterav bihî enfüsehüm* ibaresinin, "*kendilerini harcamaları ne kötü şeydir*" şeklindeki çevirisi güzel bir çeviri olarak nitelendirilebilir. Yine 2.Bakara 207. ayetteki *ve-mine'n-nâsi men yeşrî nefsehu'btiğâe merdâtillâh* ibaresinin, "*İnsanlardan öylesi de vardır ki, kendisini Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya adamıştır.*" şeklinde karşılanması da güzel bir çeviri örneği olarak kaydedilebilir. Keza 4.Nisâ 9. ayetteki *zürriyyeten dı'âfen* ibaresinin "*eli ermez, gücü yetmez çocuklar*" diye çevrilmesi de gerçekten güzeldir. Kuşkusuz, *Kur'an Yolu*'nda daha pek çok isabetli çeviri örneği mevcuttur; ancak isabetsiz çevirilerin fazlalığı bu güzel örnekleri gölgede bırakmaktadır.

Tespitlerimize göre *Kur'an Yolu*'ndaki mealin en belirgin nakisalarından biri, ayetlerin çoğunlukla kaynak metne aşırı sadakati gerektiren lafzî-literal tercüme tekniğiyle çevrilmiş olmasıdır. Kelimesi kelimesine lafza bağlı çevirinin Kur'an'ı son derece sıkıcı, tatsız tuzsuz bir metin haline getirdiği, üstelik birçok ayetin anlamını bilmeceye dönüştürdüğü müsellemdir. Genellikle Kur'an çevirilerinde lafzî tercümenin tercih edilmesi, ilâhî kelama yorum katma endişesine bağlanabilir ve bu noktadaki hassasiyet anlayışla karşılanabilir. Fakat şu da bir gerçek ki yorumdan arındırılmış bir mealden söz etmek mümkün değildir. Dahası, her meal aslında bir yorumdur (tefsir). Çünkü Kur'an'daki pek çok ayetin gramatik açıdan en az iki manaya ihtimalli olması tevil ve tercihi zorunlu kılmaktadır. Sözgelimi, 2.Bakara 102. ayetteki *ve-mâ ünzile* ibaresindeki "mâ" edatına yüklenecek anlam konusunda tercih kaçınılmazdır. Çünkü bu edatın aynı anda hem olumlu hem olumsuz mana ifade etmesi ihtimal dışıdır. O halde iki anlamdan birini tercih zorunluluğu vardır; bu da kelimenin tam anlamıyla bir yorumdur.

Bütün bu hususların *Kur'an Yolu* müelliflerince bilindiğinde kuşku bulunmadığına göre her mealin aslında bir yorum (tefsir) olduğu gerçeğinin onlar tarafından da teslim edildiği söylenebilir. Nitekim az da olsa bazı ayetlerin tefsîrî tercüme tekniğine uygun biçimde çevrilmiş olması bunun bir işareti sayılabilir. Bununla birlikte, mealin büyük ölçüde lafzî tercüme örneklerinden müteşekkil olması, bu alandaki yaygın ama yanlış geleneğe bağlılığın bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Mealde ağırlıklı olarak lafzî tercüme tekniğinin uygulanmış olması, müelliflerin "meal kısmında mümkün mertebe müphem ve muğlak bir dil ve üslup kullanalım; böylece kendimize tefsir kısmında yazacak bir şeyler bırakalım" gibi bir fikre sahip olduklarını ihsas etmektedir. Gerçi müellifler böyle bir fikre sahip olmayabilirler; fakat lafzî tercüme yüzünden birçok ayetin anlamını tam bir bilmeceye dönüştürdüklerini bilmelidirler.

Yanlış Çeviri Örnekleri

Kur'an Yolu'nda çok sayıda yanlış veya en azından yanlış anlamalara müsait çeviri mevcuttur. Ancak hemen belirtelim ki bu tür çevirilerin önemli bir kısmı eserin ilk baskısında yer almakta, sonraki baskılarda bunların önemli bir kısmının tashih edildiğine tanık olunmaktadır. Mesela, 24.Nûr 35. ayetteki *ez-zücâcetü ke-ennehâ kevkebün dürriy* ibaresi, ilk baskıda "*cam inciyi andıran bir yıldızdır*" şeklinde çevrilmiş,[17] ama bu yanlış çeviri ikinci baskıda, "*cam inci gibi parlayan bir yıldıza benzer*" şeklinde düzeltilmiştir.[18] Benzer şekilde, 6.En'âm 63. ayetteki *le-in encânâ min hâzihi* ibaresi ilk baskıda, "*Eğer bizi bundan kurtarırsan*" diye çevrilmiş[19] ve bu yanlış çeviri sonraki baskıda, "*Eğer bizi bundan kurtarırsa*" şeklinde tashih edilmiştir.[20] Keza, 7.A'râf 87. ayetteki *hattâ yahkumellâhu beynenâ* ibaresi ilk baskıda, "*Allah aranızda hükmünü verinceye kadar*" diye çevrilmiş[21] ve bu çevirideki yanlışlık sonraki baskıda, "*Allah aramızda hükmünü verinceye kadar*" şeklinde

17 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], IV. 102.
18 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], IV. 79.
19 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], II. 332.
20 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], II. 418.
21 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], II. 436.

giderilmiştir.[22] Yine 7.A'râf 146. ayetteki *ve-in yerav sebîle'r rüşdi lâ yettehizûhu sebîlâ* ibaresi ilk baskıda, "*doğruluk yolunu görseler onu yol edinirler*"[23] diye çevrilmiş ve bu çevirideki ciddi hata ikinci baskıda, "*doğruluk yolunu görseler onu yol edinmezler*"[24] şeklinde düzeltilmiştir.

Kur'an Yolu'nun ilk baskısında bunlara benzer daha pek çok yanlış çeviri örneği mevcuttur; ancak demin de belirtildiği gibi, yanlış çevirilerin önemli bir kısmı ikinci baskıda düzeltilmiştir. Bununla birlikte, ilk baskıda doğru çevrilen bazı ayetlerin ikinci baskıda yanlış tercüme edildiği de vakidir. Mesela, 4.Nisâ 135. ayetteki *kûnû kavvâmîne bi'l-kısti şühedâe lillâhi ve-lev 'alâ enfüsiküm* ibaresi ilk baskıda, "*Kendinize veya ana-babanıza ve akrabanıza karşı da olsa adaletten asla ayrılmayın*" diye çevrilmiştir.[25] Türkçe açısından çok düzgün olmamakla birlikte bu çevirinin ayetteki manayı doğru biçimde yansıttığı söylenebilir. Ancak aynı ibare ikinci baskıda, "*Kendiniz, ana-babanız veya akrabanız lehine de olsa adaletten asla ayrılmayın*" şeklinde çevrilmiştir.[26] Bereket versin ki bu fahiş hata üçüncü baskıda, "*Kendiniz, ana-babanız veya akrabanız aleyhine de olsa adaletten asla ayrılmayın*" şeklinde düzeltilmiştir.[27]

Mamafih, *Kur'an Yolu*'ndaki tüm yanlış çeviriler düzeltilmiş değildir. Örneğin, 103.Kevser 3. ayetteki *inne şânieke hüve'l-ebter* ibaresinin üçüncü baskıdaki çevirisi, "*Asıl sonu gelmeyecek olan, sana karşı nefret duyandır*" şeklindedir.[28] Bu çeviri yanlıştır; çünkü ayetteki *ebter* kelimesi Arapların lisânî örfünde erkek çocuğu olmayan kimse için kullanılmakta ve "soyu kesik" anlamı taşımaktadır. Oysa çeviride "sonu gelmeyecek olan" ifadesi yer almaktadır. Bu ifadenin Türkçede, "hiç son bulmayan, bitimsiz, sürekli" gibi manalara geldiği herkesin malumudur.

22 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], II. 555.
23 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], II. 459.
24 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], II. 585.
25 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], II. 123.
26 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], II. 158.
27 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], II. 158.
28 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], V. 700.

Bu bağlamda, 24.Nûr 61. ayetteki *fe-sellimû 'alâ enfüsiküm* ibaresinin "*kendinize selam verin*" şeklindeki çevirisi de yanlış veya en azından isabetsiz olarak değerlendirilebilir. Çünkü çevirideki ifade, "bir kimsenin kendi kendine selam vermesi" gibi bir anlam çağrıştırmaktadır. Oysa ayetteki ibare, "Birbirinize selam verin" ya da "Birbirinizle selamlaşın" manasındadır. Nitekim bu doğru anlam, "eve veya mescide girildiği zaman orada bulunanlara selam verilecektir. "...kendinize selâm verin" cümlesinden kastedilen budur" ifadesiyle müellifler tarafından da tasrih edilmiştir.[29] Ama ne gariptir ki müellifler, *fe-sellimû 'alâ enfüsiküm* ibaresinin "birbirinize selam verin" anlamına geldiğini açıkça belirtmelerine rağmen, her nedense çeviriyi, "lafza bağlı bir yoruma göre ise evde kimse yoksa şahıs kendisine selam verecektir" diye aktardıkları zayıf yoruma uygun biçimde formüle etmişlerdir.

Kur'an Yolu'ndaki mealde bazı fiil kiplerinin yanlış çevrilmesi gibi hatalar da göze çarpmaktadır. Mesela, 8.Enfâl 56. ayetteki *ellezine âhedte minhüm* ibaresi, "*kendileriyle antlaşma yapıldığı halde*" şeklinde çevrilmiştir.[30] Oysa bu ibaredeki *âhedte* fiili, malum siygasında olduğu için "antlaşma yaptığın" diye çevrilmelidir. Yine 8.Enfâl 63. ayetteki *lev enfakte mâ fi'l-ardi cemî'an mâ ellefte beyne kulûbihim* ibaresi, "*Dünyanın tüm servetini harcasaydınız onların gönüllerini birleştiremezdiniz*" şeklinde çevrilmiştir.[31] Oysa bu ibaredeki *lev-enfekta* ve *mâ ellefte* fiilleri çoğul değil tekil (müfred) kalıbındadır; dolayısıyla ilki "harcasaydın", ikincisi de "birleştirmezdin" anlamındadır. İhtimal ki bu yanlış çeviri Kur'an'ın her ayetinden evrensel bir mesaj üretme düşüncesiyle bilinçli olarak yapılmıştır.

Bu başlık altında zikre değer bir diğer örnek de 24.Nûr 54. ayette geçen *fe-in tevellev fe-innemâ 'aleyhi mâ hummile ve 'aleyküm mâ hummiltüm* ibaresinin, "*Yine de söz dinlemezlerse onların sorumluluğu kendilerine sizin sorumluluğunuz da*

29 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], IV. 101.
30 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], II. 701.
31 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], II. 704.

kendinize aittir." şeklindeki çevirisidir. Eserin hem birinci hem ikinci baskılarında yer alan bu çeviri[32] büsbütün yanlıştır. Her şeyden önce *tevellev* fiili, gaip değil muhatap kipindedir. Kurtubî'nin de belirttiği gibi, fiilin aslı *tetevellev* şeklinde olup iki tâ harfinden biri hazfedilmiştir. Ayrıca, mezkûr ibaredeki *'aleyküm* (size) lafzı da bu fiilin çoğul muhatap kipinde oluşuna delalet etmektedir.[33] Diğer taraftan, *'aleyhi mâ hummile* ibaresinin "*onların sorumluluğu kendilerine*" şeklindeki çevirisi de yanlıştır. Belli ki bu yanlışlık *tevellev* fiilini çoğul-gaip siygasında değerlendirmenin mukadder sonucudur. Neyse ki bu yanlışlık üçüncü baskı öncesinde fark edilmiş ve nihayet ayet şöyle çevrilmiştir: "*Yine de (ey müşrikler!) söz dinlemezseniz onun (peygamberin) sorumluluğu ona, sizin sorumluluğunuz da kendinize aittir.*"[34]

Kur'an Yolu'nda teşbih, mecaz gibi edebî sanatlar içeren kimi ayetlerin de yanlış çevrildiğine tanık olunmaktadır. Mesela, 3.Âl-i İmrân 117. ayetteki *meselü mâ yünfikûne fî hâzihi'l-hayâti'd-dünyâ ke-meseli rîhin fîhâ sırrun esâbet harse kavmin zalemû enfüsehüm fe-ehlekethü* ibaresi, "*Onların bu dünya hayatında harcadıklarının misali, kendilerine zulmeden halkın ekinine isabet edip onu helak eden kavurucu bir rüzgardır.*" diye çevrilmiştir. Bu çeviri yanlıştır; çünkü ayette, inkârcıların bu dünyada sözde iyilik adına yaptıkları harcamalar ekinleri helak eden kavurucu rüzgâra değil, kavurucu rüzgârın helak ettiği ekinlere benzetilmiştir. Nitekim ayetteki benzetmenin mürekkep bir teşbih olduğunu gözden kaçıran müelliflerin şu açıklaması da çevirinin yanlış olduğunu belgelemektedir:

> Âyette sahip oldukları nimetlerden dolayı şımaran ve Allah'a isyan eden kâfirlerin gösteriş yapmak, insanlar tarafından övülmek veya müslümanları mağlup etmek için harcadıkları mallar, zalim bir topluluğun dondurucu rüzgârın kasıp kavurarak faydasız hale getirdiği ekinine benzetilmiştir.[35]

32 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], IV. 111; [2. baskı], IV. 90.
33 Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 195.
34 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], IV. 90.
35 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], I. 656.

Yanlış Anlaşılmaya Müsait Çeviri Örnekleri

Kur'an Yolu'nun meal kısmındaki ciddi sorunlardan biri de birçok ayetin yanlış anlamalara mahal verecek biçimde tercüme edilmiş olmasıdır. Mesela, 22.Hac 24. ayet, "*Şeytan hakkında şöyle yazılmıştır: Her kim kendisini dost edinirse, o da onu yoldan çıkaracak ve alevli ateşin azabına sürükleyecektir.*" şeklinde çevrilmiştir. Bu çevirideki, "her kim kendisini dost edinirse" ifadesi, maksadı ifade kusurundan dolayı yanlış anlaşılmaya müsait gözükmektedir. Oysa ayet, "*[Nadr b. Hâris isimli] o azgın şeytan hakkındaki kesin ilâhî ferman şudur: Kendisine yoldaş olan herkesi bu şeytan yoldan çıkarır ve cehennemin harlı ateşine sürükler*" diye çevrildiği takdirde muhtemel yanlış anlamalara yol açan müphemlik bertaraf edilmiş olur.

Bu bağlamda, 9.Tevbe 29. ayetin, "*Ehl-i Kitap'tan Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resulü'nün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın*" şeklindeki çevirisinin de yanlış anlaşılmaya müsait olduğu belirtilmelidir. Çünkü "yenilmiş olarak" ifadesi Kitâbî kâfirlerden öte müminlere ait bir hâl gibi anlaşılmaktadır. Bizce ayetin çevirisi şöyle olmalıdır:

> *[Ey Müminler!] Yahudiler ve Hıristiyanlardan [sahih şekilde] Allah'a ve ahirete inanmayan, Allah'ın ve elçisinin yasak saydığı şeyleri yasak saymayan ve dolayısıyla dosdoğru inanç sistemini benimsemeyen kimselerle savaşın ki sonunda burunları sürtülmüş bir halde size cizye [baş vergisi] ödemek durumunda kalsınlar.*

3.Âl-i İmrân 36. ayetteki *vallâhu a'lemü bimâ veda'at* ibaresinin çevirisi de yanlış anlaşılmaya müsait gözükmektedir. Çünkü bu ibarenin çevirisi tefsir kısmında, "*Oysa Allah ne doğurduğunu bilmektedir*" şeklinde verilmiştir.[36] Bu kusurlu ifadeye göre doğurma fiilinin faili -hâşâ- Allah'tır. Diğer taraftan, ayetin, "*Oysa Allah onun ne doğurduğunu daha iyi bilmektedir*" şeklindeki çevirisi de sorunludur. Çünkü bu çeviri bir mukayeseye işaret etmekte, dolayısıyla "Allah'ın sahip olduğu ilim başka birilerinin ilminden daha fazladır" gibi

36 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], I. 548.

bir yanlış anlamaya müsait gözükmektedir. Hâlbuki *a'lemü* kelimesi herhangi bir kıyas veya karşılaştırmaya işaret etmez; bu yüzden de "daha iyi bilir" diye tercüme edilmez. Keza *ahsenü'l-hâlikîn* (23.Mü'minûn 14), *hayru'r-râzikîn* (5.Mâide 114), *hayru'l-mâkirîn* (3.Âl-i İmrân 54) gibi tamlamalar da lafza sadık kalarak, "*Allah, yaratıcıların en güzelidir*", "*Allah rızık verenlerin en hayırlısıdır*", "*Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır*" şeklinde tercüme edilemez.

Ne var ki *Kur'an Yolu* müellifleri 23.Mü'minûn 14. ayetin sonundaki *fetebârekellâhu ahsenü'l-hâlikîn* ibaresini, "*yapıp yaratanların en güzeli olan Allah çok yücedir*" şeklinde çevirmişlerdir.[37] Oysa bu ibare Allah'ın yaratma sanatının muhteşem ve mükemmel oluşuna delalet etmekte, bu yüzden de, "*En güzel ve en mükemmel biçimde yaratan Allah yüceler yücesidir*" şeklinde çevrilmesi gerekmektedir.

Müellifler, 39.Zümer 6. ayetteki *ve enzele leküm mine'l-en'âmi semâniyete ezvâc* ibaresini de, "*hayvanlardan da sizin için sekiz eş lütfetti*" diye çevirmişlerdir. Bu çeviri, Allah'ın bize evcil hayvanlardan sekiz adet eş (zevce) lütfettiği gibi tuhaf bir manaya işaret etmekte; ayrıca "sekiz eş [hayvan]" ifadesi muğlâk ve müphem olmasından ötürü yanlış anlamaya müsait gözükmektedir. 6.En'âm 153. ayetteki *semâniyete ezvâcin mine'd-da'nisneyni ve-mine'l-ma'zisneyni* ibaresinin "*koyundan iki, keçiden iki olmak üzere sekiz eş...*"[38] şeklindeki çevirisi de aynı niteliktedir. Hâlbuki *semâniyete ezvâc* ibaresi her iki ayette de, "erkekli dişili dört tür evcil hayvan" anlamına gelmektedir. Ayrıca, 6.En'âm 143 ve 144. ayetlerde bu dört tür evcil hayvanın koyun, keçi, deve ve sığır olduğu tasrih edilmektedir.

Bu bağlamda, 98.Beyyine 1. ayetteki *ellezîne keferû min ehli'l-kitâbi ve'l-müşrikîn* ibaresinin "*Ehl-i Kitap'tan ve müşriklerden hakkı inkâr edenler*" şeklindeki çevirisinin de yanlış anlamalara mahal verecek nitelikte olduğu belirtilmeli-

37 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], IV. 13.
38 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], II. 480.

dir. Çünkü "müşriklerden hakkı inkâr edenler" ifadesi, ister istemez hakkı inkâr etmeyen müşriklerin de bulunduğunu düşündürmektedir. Ayetteki *min* harf-i cerrinin işlevi ba'ziyet kabul edildiği takdirde mezkûr ibare, "*bir kısmı Yahudiler ve Hıristiyanlardan, bir kısmı da müşriklerden oluşan kâfirler*" diye çevrilmeli, *min* edatına beyan işlevi yüklendiği takdirde de, "*Kâfirler, yani Yahudiler ve Hıristiyanlar ile Müşrikler*" diye tercüme edilmelidir.

Kusurlu (Noksanlı) Çeviri Örnekleri

Tespitlerimize göre *Kur'an Yolu*'nda bazı ayetlerin çevirisi eksiktir. Mesela, 33.Ahzâb 35. ayetin sonundaki *e'addellâhu lehüm mağfireten ve ecran 'azîmâ* ibaresi ilk baskıda, "*işte bunlar için Allah büyük bir ödül hazırlamıştır*" şeklinde çevrilmiş[39] ve bu çevirideki eksiklik ikinci baskıda, "*işte bunlar için Allah hem bağışlama lutfu hem de büyük bir ödül hazırlamıştır*" şeklinde giderilmiştir.[40] Benzer şekilde, 30.Rûm 8. ayetteki *mâ halekallâhu's-semâvâti ve'l-arza vemâ beynehümâ illâ bi'l-hakki ve ecelin müsemmâ* ibaresi ilk baskıda, "*Allah gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları ancak ve ancak hak ve adalet temelinde yaratmıştır*" diye çevrilmiş ve bu çeviride karşılığı bulunmayan *ecelin müsemmâ* ibaresine ikinci baskıda, "*belli bir süreye kadar kalmak üzere*" şeklinde bir anlam verilmiştir.[41] Lakin, "Belli bir süreye kadar kalmak üzere [yaratmıştır]" ifadesi, Allah'a ait bir fiile işaret ettiği vehmine yol açma ihtimalinden dolayı problemli gözükmektedir.

Kur'an Yolu'nun ilk baskısında daha pek çok eksik çeviri örneği mevcuttur; ancak bunların önemli bir kısmı, yukarıda zikrettiğimiz iki örnekte olduğu gibi sonraki baskılarda giderilmiştir. Bununla birlikte bazı ayetlerin çevirisi hâlen eksiktir. Mesela, 49.Hucurât 14. ayetteki, *kâleti'l-a'râbü âmennâ kul lem tü'minû ve-lâkin kûlû eslemnâ ve-lemmâ yedhuli'l-îmânü fî kulûbiküm* ibaresi, "*Bedeviler, 'İman ettik' dediler. Şunu söyle: 'Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece bo-*

39 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], IV. 349.
40 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], IV. 383.
41 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], IV. 289.

yun eğdiniz." şeklinde çevrilmiştir.[42] Bu çeviride, *lem tü'minû* (İman etmediniz) ibaresinin karşılığı yoktur.

Küsurlu (Artanlı) Çeviri Örnekleri

Kur'an Yolu'ndaki meal hemen tamamıyla lafzî-harfî tercümeye örnek teşkil etmekle birlikte bazı ayetlerin çevirisinde işlevlerini pek anlayamadığımız birtakım fazlalıklar göze çarpmaktadır. Ayetlerde hiçbir lafzî karşılığı bulunmayan bu zait unsurlardan biri, 2.Bakara 221. ayetin sonundaki *ve-yübeyyinü âyâtihî li'n-nâsi le'allehüm yetezekkerûn* ibaresinin, "*gerektikçe hatırlasınlar diye insanlara âyetlerini açıklar*" şeklindeki çevirisinde yer almaktadır. Bu ifadedeki "gerektikçe" kelimesinin ayette hiçbir karşılığı bulunmadığı gibi, manayı tavzihe herhangi bir katkısı da yoktur. O halde, "gerektikçe" kelimesi "gereksiz"dir.

5.Mâide 75. ayetteki *kânâ ye'külâni't-ta'âm* ibaresinin, "*İkisi de yiyip içen birer insandı. Yemek yerlerdi*"[43] şeklindeki çevirisi de bu bağlamda zikredilebilir. Çünkü çevirideki "yemek yerlerdi" ifadesi zaittir. Ayrıca bu ifade ayette kastedilen anlamı tam olarak aksettirmemektedir. Ayette Hz. İsa ve annesinin hiçbir tanrısal niteliğe sahip olmadıklarına vurgu yapılmakta ve bu çerçevede her ikisinin de diğer bütün insanlar gibi yiyip içtikleri belirtilmektedir. Bazı müfessirlere göre "yiyip içerlerdi" ifadesi, kinaye yoluyla "tuvalet ihtiyaçlarını giderirlerdi" anlamına gelmektedir.[44] Hâsılı, ayetin çevirisindeki "yemek yerlerdi" ifadesi fazlalıktır. Nitekim müellifler de bunu fark etmiş ve eserin ikinci baskısında söz konusu ifadeye yer vermemişlerdir.[45]

3.Âl-i İmrân 23. ayetteki *sümme yetevellâ ferîkun minhüm ve hüm mu'ridûn* ibaresinin, "*içlerinden bir grup yüz çevirip gerisin geri gidiyor*"[46] şeklindeki çevirisi de küsurlu (fazlalıklı) olarak değerlendirilebilir. Müellifler kaynak metne sadakat

42 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], V. 99.
43 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], II. 253.
44 Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 222.
45 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], II. 317.
46 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], I. 529.

kaygısından olsa gerek, hem *yetevellâ* fiilinin hem de *mu'ridûn* kelimesinin -ki bu kelimenin fiil türevi *yetevellâ* fiiliyle anlamdaş sayılabilir- anlamını meale yansıtmak için "yüz çevirip gerisin geri gidiyor" şeklinde bir ifade kullanmışlardır. Evvela şunu belirtmek gerekir ki *ve hüm mu'ridûn* ibaresi hâl cümlesidir; bu yüzden "gerisin geriye gidiyor" şeklinde çevrilmesi isabetli değildir. Ayrıca, "Gerisin geri gitmek" tabirinin Türkçedeki anlam ve kullanımı, ayette kastedilen manayı karşılamamaktadır. Bize öyle geliyor ki ayetin *ve hüm mu'rizûn* cümlesiyle sona ermesi seciden dolayıdır; bu açıdan bakıldığında manaya kayda değer bir katkısının bulunmadığı söylenebilir. Dolayısıyla ayetteki ibare, "*İçlerinden bir grup [ilâhî davetten] yüz çevirmektedir*" şeklinde tercüme edilebilir.

İsabetsiz Mana Takdirleri İçeren Çeviri Örnekleri

Kur'an Yolu'nda dikkati çeken meal hatalarından çok önemli bir kısmı bazı kelime ve kavramlara isabetsiz manalar takdir edilmiş olmasıyla ilgilidir. Bilindiği gibi Kur'an'daki birçok kelimenin anlam ve kullanımı siyak-sibaka (bağlam) göre değişir. Ayrıca Kur'an'da *hüdâ*, *hak* gibi birçok kelime farklı ayetlerde farklı manalarda kullanılır. Nitekim bu önemli konuda müstakil eserler yazılmış ve böylece *vücûh-nezâir* diye bilinen bir literatür oluşmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla *Kur'an Yolu* müellifleri mealde bu literatürden istifade etmeyi pek düşünmemişler, sonuçta birçok kelime ve kavramın farklı bağlamlardaki anlamlarını çeviriye yansıtmada başarı kaydedememişlerdir. Bir örnek vermek gerekirse, müellifler, 2.Bakara 108. ayetteki *em türîdûne en tes'elû rasûlekûm kemâ sûile mûsâ* ibaresini, "*Yoksa daha önce Musa'ya sorulduğu gibi siz de Peygamber'inize sorular sormak mı istiyorsunuz?*" şeklinde çevirmişlerdir.[47] Bu çeviriye göre peygamberlere soru sormak Allah tarafından yadırganmış ve kınanmıştır.

Yerli yerince soru sormak, özellikle de öğrenme maksadıyla sormak kınanmayı gerektirecek bir davranış olmadığına göre bu çeviri ayette kastedilen anlamı aksettirmemekte ve hatta

47 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], I. 101; [3. baskı], I. 176.

yanlış hüküm çıkarmaya elverişli gözükmektedir. Çevirideki temel sorun, *en tes'elû* lafzına "soru sormak" manası verilmesidir. Evet, *se'ele* kelimesi "sormak" anlamındadır; ama aynı zamanda "talepte bulunmak" anlamı da taşımaktadır. Netice itibariyle, söz konusu kelime bu ayette "salt soru sormak" değil, "olmadık isteklerde bulunmak" anlamında kullanılmıştır. Nitekim bu husus ayetin tefsirinde müellifler tarafından da şöyle ifade edilmiştir:

> Tefsirlerde nakledilen rivayetlere göre Yahudilerin Hz. Musa'ya, "Allah'ı bize açıkça göster" (Nisâ 4/153) demeleri gibi, müşrik Araplar da Resûlullah'tan buna benzer isteklerde bulunmuşlardı. İçlerinden, "Bizim için Safâ tepesini altın haline getir" şeklinde dünyevî isteklerde bulunanlar da vardı (Taberî, I, 483-484). Bütün bunlar İslâm'ı içlerine sindiremeyenlerin, inkârlarına sözde gerekçe hazırlama gayretlerinden ibaret olup asıl niyetleri Allah tarafından bilindiği için, âyette onların olur olmaz isteklerle Peygamber'i güç durumda bırakmaya kalkışmaları "imanı küfre değişmek" yani iman etmek yerine inkârcılıkta direnmek şeklinde değerlendirilmiş ve bu suretle gizli niyetleri ifşa edilmiştir.[48]

Müelliflerin isabetsiz anlam takdirlerinden biri de 51.Zâriyât 13. ayette geçen *yüftenûn* lafzıyla ilgilidir. "Fitne" kelimesiyle kökteş olan *yüftenûn* lafzı, sözlükte "altın ve gümüş gibi değerli madenleri saflık derecesini anlamak için ateşte eritmek" anlamına gelir. Bunun yanında "sınama, deneme, ayartma, üzüntü, sıkıntı, azap" gibi anlamlar da içerir. Kur'an'da ise sözlük anlamlarının yanı sıra şirk, küfür, müşriklerin baskı ve işkenceleri, sapkınlık, sapma ve saptırma, günah, şeytanın hile ve tuzağı, düşman saldırısı, Allah'ın kullarına farklı imkânlar vererek birbirlerine karşı niyet ve tutumlarını ortaya çıkarması, nifak, delilik, azap ve ateşe atma gibi muhtelif manalarda kullanılır.[49]

Kur'an Yolu'nun telif heyetinde yer alan Mustafa Çağrıcı'nın *DİA*'daki "Fitne" maddesinde de belirtildiği gibi, *yüftenûn* lafzı 51.Zâriyât 13. ayette "sınanmak" anlamında değil, "azap, işkence ve ateşe atma" anlamında kullanılmıştır.[50] Ayrıca mü-

48 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], I. 105; [3. baskı], I. 181.
49 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır*, s. 477-480.
50 Mustafa Çağrıcı, "Fitne", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII. 156.

elliflerin daha önce hazırladıkları mealde de bu ayete, "*O gün onlar ateşe sokulacaklardır*" manası verilmiştir.[51] Bütün bunların yanında *yüftenûn* lafzı klasik tefsirlerin hemen tamamında, "onlar cehennemde yakılacaklar; azap olunacaklar" şeklinde açıklanmıştır.[52] Kısacası, 51.Zâriyât 13. ayetin, "*O gün onlar ateşle sınanacaklar*" şeklindeki çevirisi yanlış veya en azından isabetsizdir. İhtimal ki bu isabetsiz çeviri Muhammed Esed'den mülhemdir. Çünkü Esed de ilgili ayeti, "*[It will be] a Day when they will be sorely tried by the fire*" (*[O gün,] onlar ateşle sınanacaklar/denenecekler]*" diye çevirmiş ve bu çevirisine şöyle bir not düşmüştür:

> Bu "ateşle denenme/sınanma (*fitne*), öteki dünyada "cehennem" olarak tanımlanan azabın ebedî olmayacağını belirten çeşitli Kur'ânî işaretler ile uyum içindedir. Bu bağlamda bkz. 6: 128, not 114; 40: 12, not 10 ve 43: 74, not 53.[53]

Bu bağlamda 3.Âl-i İmrân 127. ayetin çevirisi de zikredilebilir. Zira müellifler bu ayeti, "*İnkâr edenlerin bir kısmını kesmek veya onları ümitsiz olarak geri dönecek şekilde bozguna uğratmak için (yapmıştır)*" diye tercüme etmişlerdir. Hemen belirtelim ki buradaki "yapma" yükleminin öznesi Allah'tır. Peki, Allah ne yapmıştır? Bu sorunun cevabı, "*Evet, eğer siz sabır gösterip disiplinli davranırsanız, onlar şu anda süratle üzerinize gelseler bile rabbiniz size nişanlı beş bin melekle yardım edecektir*" mealindeki 125. ayette yer almaktadır.

Peki, Allah müminlere niçin böyle bir yardım vaadinde bulunmaktadır? Bu sorunun cevabı da 126 ve 127. ayetlerde verilmiştir. 126. ayete göre ilahi yardım müminlere bir müjde olması ve kalplerindeki korkunun yatışması içindir. 127. ayete göre ise bu yardım aynı zamanda Allah'ın inkâr edenlerin bir kısmını kesmesi ve onları perişan edip bozguna uğratması içindir. Müellifler, 127. ayetteki *liyekta'a tarafen*

51 Heyet, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Ankara, 1997, s. 520.

52 Bkz. Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, III. 83; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI. 449; Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân*, V. 53; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 15; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, V. 173.

53 Asad, *The Message of The Qur'ân*, s. 803, [8. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1069, [8. not].

mine'l-lezîne keferû ibaresini, "*inkâr edenlerin bir kısmını kesmek*" diye çevirmişlerdir. *Liyekte'a* lafzının çevirideki karşılığı "kesmek"tir. Bu kelime Türkçede, "kılıç, balta gibi kesici bir aletle kesip doğramak, parçalamak" gibi bir mana taşır. Oysa *liyekta'a* lafzının ayetteki anlamı "mahvetmek" ya da "kökünü kazımak"tır. Nitekim müellifler de ayetin tefsirinde, "Yüce Allah kâfirlerin ileri gelenlerinden bir grubun kökünü kesmek, bir grubu da perişan etmek suretiyle hüsrana uğratmak için bu yardımı yapmıştır"[54] şeklinde bir izahatta bulunarak kelimenin doğru manasına işaret etmişler; ama her nedense bu manayı meale yansıtmamışlardır.

Son olarak, Kur'an'da farklı bağlamlarda farklı anlamlarda kullanılan kelimelere her defasında sabit ve standart bir anlam yüklemenin ne denli isabetsiz çevirilere yol açtığını gözler önüne sermek maksadıyla 7.A'râf 179. ayetteki *ülâike ke'l-en'âmi bel hüm edall* ibaresinin, "*Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da sapkındırlar*" şeklindeki meali zikredilebilir. Bu çeviriye göre hayvanlar sapkındırlar. Türkçe sözlüklere göre "sapkın" kelimesi "doğru yoldan ayrılmış, dalâlete düşmüş" anlamına gelir ve işte tam bu noktada müelliflere, "Hangi hayvanın ne tür ne tür bir sapkınlığına tanık oldunuz?" diye sormak gerekir. Böyle bir soru sorma hakkımız vardır; çünkü müellifler ilgili ayetin çevirisinde kâfirlerin hayvanlardan bile sapkın olduklarını belirtmişlerdir. Buradaki sorun *dalâl-dalâlet* kelimesinin yerine göre "şaşkınlık" anlamında kullanıldığı gerçeğinin gözden kaçırılmış olmasıdır. Ayetteki benzetme, yollarını şaşırmışlık ve şuursuzluk hususunda kâfirlerin davar sürüsünden daha beter bir durumda olduklarını belirtir. Nitekim bu mana, 24.Furkân 44. ayetteki *in hüm illâ ke'l-en'âmi bel hüm edallü sebîlâ* ibaresinde daha sarih biçimde ifade edilir.

Tuhaf ve Komik Çağrışımlara Sahip Çeviri Örnekleri

Kur'an Yolu'ndaki meal kusurlarından biri de bazı ayetlerin çevirisinin tuhaf ve aynı zamanda komik çağrışımlara sahip olmasıdır. Örneğin, 50.Kâf 21. ayetin, "*Her şahıs, yanında bir sürücü, bir de şahitle gelir*" şeklindeki çevirisinde "sürü-

54 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], I. 667.

cü" kelimesi tuhaf gözükmektedir.[55] Çünkü bu kelime "şoför" anlamını çağrıştırmaktadır. Çağrışımın da ötesinde "sürücü" kelimesi Türkçede -TDK sözlüğü'ne göre-, "Karada kullanılan motorlu araçları sürüp yöneten kimse (şoför)" anlamındadır. Oysa ayetteki *sâik* kelimesi, "sürücü" değil, müelliflerin tefsir kısmında da işaret ettikleri gibi, "zaptiye, jandarma" gibi bir anlam taşımaktadır.[56]

Tuhaf çağrışımlara sahip bir diğer kelime de 2.Bakara 173 ve 176. ayetlerin çevirisinde karşımıza çıkmaktadır. Bu iki ayette geçen *şikâk* kelimesi, "ayrılıkçılık" diye çevrilmiştir.[57] Ayrılıkçılık kelimesinin zihindeki ilk çağrışımı memleketteki dirlik ve düzeni dinamitlemekle meşgul olmak, yani kısaca bölücülük yapmaktır. Bölücülüğün zihindeki aktüel çağrışımları ise PKK, Kürt milliyetçiliği, Alevi-Sünni kamplaşması, mahalle baskısı, Cumhuriyet mitingleri gibi olgulardır. Oysa *şikâk* kelimesi Kur'an'da müşriklere/kâfirlere ait bir tavrın ifadesi olarak "müminlerle zıtlaşıp inatlaşmak, haktan sapmak" gibi anlamlar içerir. Nitekim müellifler de kelimenin klasik tefsirlerde bu şekilde açıklandığını belirtmişlerdir.[58]

Mealde komiklik meselesine gelince, mesela Y. Nuri Öztürk'ün 11.Hûd 16. ayetteki *ve-habita mâ sana'û fîhâ* ibaresini, "*Sanayi olarak ürettikleri orada işe yaramaz olmuştur*" şeklinde karşılaması, kelimenin tam anlamıyla bir çeviri komedisidir. Bu tür komik çeviri örnekleri maalesef *Kur'an Yolu*'nda da mevcuttur. Mesela, 37.Sâffât 8-9. ayetlerin, "*Onlar artık o yüce topluluğu dinleyemezler, (bölgeden) uzaklaştırmak için üzerlerine her yönden atış yapılır.*"[59] şeklindeki çevirisi, starwars gibi bilimkurgu içerikli filmlerdeki enstantaneleri anımsattığı için bizce komiktir. Keza, 18.Kehf 18/83. ayetteki *se-etlû 'aleyküm minhu zikran* ibaresinin "*Size onunla ilgili bir parça okuyacağım*"[60] şeklindeki çevirisi de komiktir.

55 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], V. 108.
56 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], V. 110.
57 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], I. 218, 261.
58 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], I. 221.
59 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], IV. 518.
60 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], III. 575.

Çünkü "parça okumak" tabiri "şarkı türkü okumak" gibi bir çağrışıma sahiptir.

Diğer taraftan, 21.Enbiyâ 55. ayetteki *eci'tenâ bi'l-hakki em ente mine'l-lâibîn* ibaresinin, "*Bize gerçeği mi getirdin, yoksa sen oyuncunun biri misin?*"[61] şeklindeki çevirisi de komiktir. Belli ki bu durum müelliflerce de fark edilmiş ve "*yoksa sen oyuncunun biri misin?*" ifadesi ikinci baskıda, "*yoksa bizimle oyun mu oynuyorsun?*" şeklinde değiştirilmiştir.[62] Bununla birlikte, *eci'tenâ bi'l-hak* ibaresinin bozuk çevirisini düzeltme ihtiyacı hissedilmemiştir. Oysa bu ibarenin Türkçedeki karşılığı, "*Bize gerçeği mi getirdin?*" değil, "*Sen bize bunu ciddi mi söylüyorsun?*" veya kısaca "*[Bu sözünde] ciddi misin?*" şeklindedir.[63] Nitekim müelliflerin ayetle ilgili şu izahları da aynı paraleldedir:

> İbrâhim'in kavmi putperestliği sapkınlık saymadıkları, Hz. İbrahim'in de kendileri gibi geleneksel putperestliği kutsadığını sandıkları için onun kendilerini ayıplamasını hakaret telakki ettiler. İbrâhim ise verdiği cevaplarla söylediklerinde ciddi olduğunu, gökleri ve yeri yaratan Allah'ın ibadete lâyık tek mâbud olduğunu, kendisinin de buna şahitlik edenlerden bulunduğunu ifade etti.[64]

Çelişki İçeren Çeviri Örnekleri

Kur'an Yolu'ndaki bazı çeviriler, ayetler arasında çelişki bulunduğu düşüncesine yol açmaktadır. Mesela, 41.Fussilet 13. ayetteki *fe-kul enzertüküm sâikaten misle sâikati 'âdin ve semûd* ibaresi, "*De ki, "Sizi, Âd ve Semûd'un başına düşen yıldırım gibi bir yıldırıma karşı uyarıyorum*" şeklinde çevrilmiştir. Buna karşılık, aynı surenin 16. ayetindeki *rîhan sarsaran* ibaresi, "*dondurucu rüzgâr*" diye tercüme edilmiştir.[65] Buna göre iki ayet birbiriyle çelişmektedir. Çünkü 13. ayete göre Âd kavminin başına yıldırım düşmüş, 16. ayete göre ise bu kavmi dondurucu soğuk helak etmiştir. TDV mealine bakıldığında, 13. ayetin, "*İşte sizi Âd ve Semûd'un başına gelen ka-*

61 Heyet, *Kur'an Yolu*, [1. baskı], III. 581.
62 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], III. 685.
63 Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 196.
64 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], III. 686-687.
65 Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], IV. 695-696.

sırgaya benzer bir kasırgaya karşı uyarıyorum" diye çevrildiği görülmektedir. Bu anlam 16. ayetteki *rîhan sarsaran* (dondurucu rüzgâr-kasırga) ibaresine muvafık olması hasebiyle ilk bakışta sorunsuz gözükmektedir. Ama Semûd kavminin helakinden söz eden 17. ayetteki *fe-ehazethüm sâikatü'l-azâb* ibaresinin, "*alçaltıcı azabın yıldırımı onları çarptı*" şeklindeki çevirisi, tuhaf olmasının yanında 13. ayete takdir edilen manayla da çelişmektedir.

Hemen belirtelim ki 41.Fussilet 17. ayetteki *sâikatü'l-azâb* terkibi *Kur'an Yolu*'nda da "yıldırım azabı" diye çevrilmiştir. Sonuç itibariyle, *Kur'an Yolu*'ndaki çeviriye göre 13. ayet ile 16. ayet, TDV mealindeki çeviriye göre ise 13. ayet ile 17. ayet arasında ciddi bir çelişki vardır. Ancak bu çelişki Kur'an'ın beyanından değil, *sâika* kelimesinin yanlış çevirisinden kaynaklanmaktadır. Doğrusu şu ki 41.Fussilet 13. ayetteki *sâika* kelimesi belli bir azap veya helak türüne değil, genel manada helake veya çok şiddetli biçimde vuku bulan azaba delalet etmektedir.[66] Nitekim ünlü Arap dilcisi Müberred de (ö. 286/900) *sâika* kelimesinin, "Hangi türden olursa olsun, helak edici âfet-felaket" anlamına geldiğini belirtmiştir.[67] O halde söz konusu ayet, "*Bakın, sizi Âd ve Semûd halklarını ortadan kaldıran felaketlere benzer bir felaketle yüzleşeceğiniz hususunda uyarıyorum*" şeklinde çevrilmelidir.

Kur'an Yolu'nda kimi zaman meal ile tefsir arasında çelişki bulunduğuna da tanık olunmaktadır. Mesela, riba (tefecilik) konusuyla ilgili 2.Bakara 279. ayetteki *fe-in lem tef'alû fe'zenû bi-harbin minellâhi ve rasûlih* ibaresi, "*Bunu yapmazsanız Allah ve Resulü tarafından size bir savaş açıldığını bilin*"[68] şeklinde çevrilmiştir. Evvela, bu çevirideki "bir" kaydının zait (fazlalık) olduğu belirtilmelidir. Çünkü ayet, Allah ve Rasulü tarafından tefecilere kaç adet savaş açıldığını belirtmeye değil, mutlak manada savaş açıldığını bildirmeye matuftur. Diğer taraftan, müellifler mezkûr ibareyi "*Bunu yapmazsanız Allah ve Resulü tarafından size bir savaş açıldığını*

66 Kurtubî, *el-Câmi'*, XV. 226.
67 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVII. 96.
68 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. Baskı], I. 429.

bilin" diye çevirmiş olmalarına karşın, yine riba ile ilgili 3.Âl-i İmrân 130. ayetin tefsirinde, 2.Bakara 279. ayete atfen, "faizde ısrar edenlerin Allah'a ve Resûlü'ne savaş açmış olacakları belirtilmiştir"[69] şeklinde bir ifadeye yer vermişlerdir. Aynı ibareye meal kısmında farklı, tefsir kısmında farklı mana yüklenmesi bir çelişki olsa gerektir.

Türkçe Açısından Tuhaflık Arzeden Çeviri Örnekleri

Birçok ayetin çevirisinde Türk dilinin mantığına uymayan ve hatta yaşayan Türkçede hemen hiçbir kullanımı bulunmayan bazı terkip, tabir ve cümlelere rastlanmaktadır. Bunun en temel sebeplerinden biri, kaynak metindeki sözdizimine sadakat kaygısıyla hemen her ayetin lafzî-harfî tercüme tekniğine uygun biçimde çevrilmiş olmasıdır. Bir diğer sebep de, *Kur'an Yolu* müelliflerinin Türk dilini kullanma becerilerinin çok iyi denebilecek bir düzeyde olmamasıdır. İşte Türkçe açısından garabet arz eden ve Türk dilinde hemen hiçbir anlamlı karşılığı bulunmayan birkaç çeviri örneği:[70]

"Birtakım yüzleri silip dümdüz ederek arkalarına çevirmek" [4.Nisâ 47]

"Cumartesi adamlarını lanetlemek" [4.Nisâ 47]

"İmana haksızlık bulaştırmak" [6.En'âm 82]

"Elbise yaratmak" [7.A'râf 26]

"Kalplerine örtü koymak" [18.Kehf 57]

"Denizde yüzme yolunu tutup gitmek" [18.Kehf 61][71]

"Gözleri hatırlamaya kapalı bulunmak" [18.Kehf 101][72]

"Altın bilezikler indirmek" [43.Zuhruf 53]

Bu son örnek üzerinde biraz durmak gerektiğini düşünüyoruz. Zira "altın bilezik indirmek" tabiri diğerlerine göre daha fazla garabet arz etmektedir. Bu tabirdeki garabetin temel sebebi, 43.Zuhruf 53 ayetteki *ulkiye* fiiline "indirilme" an-

69 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], I. 671.

70 Buradaki örnekler cümle içindeki kullanımları esas alınarak birer tabir ve deyim(!) formunda sunulmuştur.

71 Bu tuhaf ifade ikinci baskıda, "Balık denizde yolunu tutup gitmişti" şeklinde değiştirilmiştir. Bkz. Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], III. 567.

72 Bu garip ifade de ikinci baskıda, "gözleri beni hatırlatacak delillere kapalı bulunan" şeklinde değiştirilmiştir. Bkz. Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], III. 101.

lamının takdir edilmesidir. Bu anlam, altın bileziklerin gökten zembille indirildiği gibi bir çağrışıma sahiptir. Oysa söz konusu fiil, zenginlik ve asaletin bir göstergesi olarak altın künye, bilezik gibi mücevheratla bezenme imkânına sahip olmayı ifade eder. Buna göre ayetteki *fe-levlâ ulkiye 'aleyhi esviratün min zebebin* ibaresi, *"(o bir kral peygamber ise) kendisine altın bilezikler indirilse ya!"*[73] şeklinde değil, *"[Yok eğer o gerçekten soylu bir kişi ve aynı zamanda gerçek bir peygamberse] niçin kendisine [soyluluk nişanı olarak] altın künyeler takılmamış?!"* diye çevrilmelidir.

Burada yeri gelmişken, Kur'an'da sıkça geçen ve hemen bütün meallerde "indirmek" diye karşılanan *inzal* kavramına da kısaca değinmek gerekir. Çünkü *Kur'an Yolu*'nda bu kavramın geçtiği bazı ayetler oldukça tuhaf biçimde çevrilmiştir. Örneğin, 2.Bakara 57. ayetteki *ve-enzelnâ 'aleykümü'l-menne ve's-selvâ* ibaresi, *"Size kudret helvası ve bıldırcın gönderdik"* şeklinde;[74] 57.Hadîd 25. ayetteki *ve-enzelna'l-hadîd* ibaresi *"Demiri indirdik"* şeklinde;[75] 7.A'râf 26. ayetteki *kad enzelnâ 'aleyküm libâsen* ibaresi de *"[size] elbise yarattık"* şeklinde çevrilmiştir.[76] Bu çeviriler yanlış olmamakla birlikte isabetsizdir. Çünkü *inzal* kavramı Kur'an'da çoğunlukla "lütfetme" anlamında kullanılır. Nitekim müellifler de 39.Zümer 6. ayetteki *ve-enzele leküm mine'l-en'âmi semâniyete ezvâc* ibaresini *"hayvanlardan da sizin için sekiz eş lütfetti"* diye çevirmişlerdir.[77]

Bütün bu örneklerden hareketle Türkiye coğrafyasında iki ayrı Türkçenin varlığından söz edilebilir. Bunlardan biri bugün Türk halkının Türkiye'de konuşup anlaştığı Türkçe, diğeri de Kur'an meallerine özgü Türkçe. Bu ikincisi gerçekten de salt Kur'an meallerine özgüdür; çünkü *"denizde yüzme yolunu tutup gitmek"* veya *"gözleri hatırlamaya kapalı bulunmak"* gibi ifadelere Türkçe Kur'an çevirilerinden başka bir yerde rastlama imkânı yoktur. Keza, "uzak sapıklık" (*dalâlün*

73 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], IV. 778.
74 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], I. 122.
75 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], V. 249.
76 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], II. 513.
77 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], IV. 597.

ba'îd), "açık sihirbaz" (*sâhirün mübîn*) gibi terkip ve tabirleri de Kur'an meallerden başka bir yerde bulmak pek olası değildir. Benzer şekilde, "pişkin tuğla" gibi bir tamlamaya da yine ancak meallerde rastlanabilir. Zira *Kur'an Yolu* müellifleri, 105.Fîl 3-4. ayetleri, "*Onların üzerine pişkin tuğladan yapılmış taşlar yağdıran sürü sürü kuşlar salmadı mı*" diye çevirmişlerdir. Oysa ayetteki *siccîl* kelimesi "*pişkin tuğla(!)*" değil, "*taşlaşmış çamur*" anlamındadır. Nitekim müellifler de, "Pişkin tuğla' diye çevirdiğimiz 4. ayetteki *siccîl* kelimesi 'taşlaşmış çamur' demektir" şeklindeki ifadeyle sahih anlamı belirtmişlerdir.[78]

Sarih Manayı Bilmeceye Dönüştüren Çeviri Örnekleri

Kur'an Yolu'ndaki meal kusurlarından hatırı sayılır bir kısmı, birçok ayetin çevirisinin oldukça muğlâk ve müphem bir mahiyet arz etmesiyle ilgilidir. Bu ciddi sorun, bir yönüyle çeviride kaynak metnin sözdizimine aşırı sadakatten, diğer yönüyle de Türkçeyi kullanma becerisindeki kifayetsizlikten, dolayısıyla maksat ve meramı iyi ifade edememeden kaynaklanmış gözüküyor. İşte ayetlerdeki sarih manaları adeta birer bilmeceye dönüştüren birkaç çeviri örneği:

1) "Allah düzeltenden bozanı ayırıp bilir." [2.Bakara 220]

2) "Ne ana çocuğu yüzünden zarara uğratılsın ne de çocuk kendisi için doğurulan çocuğundan dolayı zarar görsün" [2.Bakara 233]

3) "Allah'ı, daha önce bilmediğinizi size öğrettiği gibi anın" [2.Bakara 239]

4) "Kim onu gizlerse şüphesiz onun kalbi günahkârdır" [2.Bakara 283]

5) "Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar bile olamadım mı ki kardeşimin cesedini gömmeyi becereyim!' dedi". [5.Mâide 31][79]

6) "Boşuna yemin etmeyin, itaat belli bir şeydir" [24.Nûr 53]

7) "O, yalnızca bir sesti; ama ardından onların tamamı, birden toplanmış olarak huzurumuzda idiler." [36.Yâ-sîn 53][80]

78 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], V. 691.

79 Bu ayetin çevirisi ikinci baskıda, "Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini gömmekten âciz miyim?" şeklinde değiştirilmiştir. Bkz. Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], II. 251.

80 Bu ayetin çevirisi ikinci baskıda, "Olup biten yalnızca bir ses! Ama ardından onların tamamı, birden toplanmış olarak işte huzurumuzdalar" şeklinde değiştirilmiştir. Bkz. Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], IV. 503.

8) "Görmezler mi ki bizzat yaptıklarımızdan olmak üzere onlar için sahip oldukları nice hayvanlar yarattık." [36.Yâ-sîn 71][81]

9) "Biz de yaptığını kendisine bağışladık" [38.Sâd 25]

10) "Mücadelede başarısız olarak ömrünü süslenmekle geçirecek olan kız çocuğu mu?' diye öfkeyle sorar." [43.Zuhruf 18]

11) "Zulmederek hak ettiğiniz için çekmekte olduğunuz azapta ortak olmanız bugün size bir fayda sağlamayacaktır" [43.Zuhruf 39]

12) "Onları, arkadan gelecek diğerlerinin geçmişi ve ibretlik örneği kıldık." [43.Zuhruf 56]

13) "Yoksa kötülüğe gömülüp kalanlar, hayatlarını ve ölümlerini, eşit olarak iman edip güzel davrananlarınki gibi mi yapacağımızı zannediyorlar?" [45.Câsiye 21]

14) "Allah'ı bırakıp da, yakarmasından habersiz olduğundan kıyamet gününe kadar kendisine cevap veremeyecek olan şeylere ibadet ve dua eden kimseden daha şaşkın kim vardır!" [46.Ahkâf 5]

Kabul etmek gerekir ki bütün bu çeviriler Türkçe açısından bir hayli sorunludur. Nitekim bunlardan bir kısmının ikinci ve üçüncü baskılarda değiştirilmiş olması sorunun müelliflerce de fark edildiğini göstermektedir. Esasen buradaki sorun salt dilbilgisel düzeyde özne-tümleç-yüklem sorunu olmanın çok ötesindedir. Mana ve maksadı gayet açık ve anlaşılabilir ayetlerin çeviride adeta birer bilmeceye dönüşmesi, daha önce de belirtildiği gibi, hem lafzî-harfî tercüme tekniğine hem de meali hazırlayan heyetin Türk diliyle hukukunun çok iyi olmamasına hamledilebilir. Bu vesileyle, sağlıklı bir çeviri için salt kaynak metnin dilini iyi bilmenin yetmediği belirtilmelidir.

Temel Kavramların İçini Boşaltan Çeviri Örnekleri

Bilindiği gibi Kur'an'da iman, ibadet, amel-i salih, hikmet, adalet, zulüm, maruf, münker, birr, ihsan gibi birçok temel kavram mevcuttur. Kur'an'daki mesajın doğru anlaşılması büyük ölçüde bu kavramların doğru anlamlandırılmasına bağlıdır. *Kur'an Yolu*'nun tefsir kısmında birçok temel kavramla ilgili isabetli izahlar yer almakta; ancak meal kısmında bu

81 Bu ayetin çevirisi ikinci baskıda, "Görmezler mi ki kendi kudretimizin eserlerinden olmak üzere onlar için sahip oldukları nice hayvanlar yarattık" şeklinde değiştirilmiştir. Bkz. Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı], IV. 512.

kavramların çok kere içinin boşaltılıp amorflaştırıldığına tanık olunmaktadır. Sözgelimi, "ihsan"dan söz eden 10.Yûnus 26. ayetteki *lillezîne ahsenü'l-hüsnâ* ibaresi, "*Güzel yapanlara güzellik vardır*" diye çevrilmiştir. Bizce bu çeviri hemen hiçbir anlam ifade etmemektedir. Çünkü "güzel yapanlar" ifadesinin zihinde hiçbir somut karşılığı yoktur. Keza, "güzellik vardır" cümlesi de son derece müphem ve muğlâktır. Oysa *lillezîne ahsenû* ibaresi, Taberî'nin (ö. 310/923) de isabetle kaydettiği gibi, "Allah'a kulluk görevlerini güzelce ifa eden, O'nun emir ve yasaklarına riayet eden kimseler" anlamına gelmektedir.[82] Nitekim *Kur'an Yolu*'nun telif heyetinde yer alan Mustafa Çağrıcı da *DİA*'daki "İhsan" maddesinde bu manaya işaret etmektedir:

> İnsana nisbet edildiği âyet ve hadislerde ihsan kavramı iki bağlamda kullanılır. a) "Yaptığını güzel yapmak" şeklinde özetlenen anlamına uygun olarak kulun Allah'a karşı hissettiği derin saygı, bağlılık ve itaat ruhunu ve bu ruh halinin ürünü olan iyi davranışları kapsar. Hz. Peygamber'in "Cibril hadisi" diye bilinen hadiste geçen, "İhsan Allah'ı görür gibi ibadet etmendir; çünkü sen O'nu görmesen de O seni görmektedir" şeklindeki açıklaması (Buhârî, "Tefsîr" 31/2, "İmân", 37; Müslim, "İmân", 1), ihlâs terimiyle de ifade edilen bu bağlamdaki ihsanın en güzel tanımı kabul edilmiş ve üzerinde önemle durulmuştur.[83]

En genel manada insanın Allah'a ihlâs ve içtenlikle kulluk etmesi anlamına gelen ve M. Çağrıcı tarafından da önemine işaret edilen ihsan kavramını "güzel yapmak" ve/veya "güzellik yapmak" diye çevirmek, Kur'an'ın en temel kavramlarından birini heder etmek olsa gerektir. *Kur'an Yolu*'nda heder edilen bir diğer temel kavram da "amel-i salih"tir. Bu kavramı içeren *'amilu's-sâlihât* ibaresi *Kur'an Yolu* müelliflerince çoğu zaman, "iyi işler yapanlar", kimi zaman da "hayırlı işler yapanlar", "güzel şeyler yapanlar", "iyi davranışlarda bulunanlar", "düzgün işler yapanlar" şeklinde tercüme edilmiştir.[84] "İyi veya düzgün iş yapanlar" ifadesi, amorf oluşundan ötürü seküler içerikler yükleme ihtimaline açık gözükmektedir. Sünnî akaid sistemindeki yerleşik iman-amel ayırımı hesaba katıl-

82 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI. 549.
83 Mustafa Çağrıcı, "İhsan", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI. 545.
84 Bkz. Heyet, *Kur'an Yolu*, [2. baskı] I. 90, 148, 428, 584; III. 86.

dığında bu ihtimal daha da güçlenmektedir. Oysa Kur'an'da imandan bağımsız bir "salih amel" mefhumu mevcut değildir. Daha açıkçası, iman herhangi bir amelin Allah katında değer kazanmasının olmazsa olmaz şartıdır. İman sahibi olmayan kimselerin iyilik adına yaptıkları işin akıbeti ise "habt-ı amel" ya da "ihbat"tır. O halde, Kur'an'da sıkça geçen *ellezîne âmenû ve 'amilûs-sâlihât* ibaresini, "*İman edip imanlarının gerektirdiği şekilde güzel davranışlar sergileyenler*" diye çevirmek daha isabetli olsa gerektir.

Bağlamsal Tutarlılıktan Yoksun Çeviri Örnekleri

Bağlamsal tutarlılık, çeviribilim terminolojisinde, kaynak dilden çevrilen bir kelimenin hedef dilde tüm bağlamlarda hep aynı şekilde değil, her bağlamda o bağlama uygun düşen farklı bir içerikle karşılanmasını ifade eder.[85] Kur'an'daki pek çok kelime ve kavramın her defasında aynı anlamda kullanılmadığı erbabınca iyi bilinmektedir. Hâl böyle iken *Kur'an Yolu* müellifleri birçok kelime ve kavramı bağlamsal tutarlılıktan yoksun bir şekilde, yani hep aynı biçimde çevirmişlerdir. Ne var ki bu tarz çeviriler birçok ayetin yanlış anlamalara mahal verecek içerikler kazanmasını sonuç vermiştir. Mesela, 2.Bakara 28. ayetteki *keyfe tekfurûne billâh* ibaresi, "*Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz?*" şeklinde çevrilmiştir. Oysa doğrudan müşriklere hitap eden bu ayette bildik anlamda Allah'ı inkârdan (ateizm) değil, başta şirk olmak üzere muhtelif şekillerde Allah'a nankörlükten söz edilmektedir. Kaldı ki muhtelif ayetlerde müşriklerin Allah'a inandıkları bildirilmektedir. Nitekim müellifler de, "*Onlara, 'Gökleri ve yeri kim yarattı?' diye soracak olsan mutlaka 'Allah' diyeceklerdir*" şeklinde çevirdikleri 31.Lokmân 25. ayetin tefsirinde şunu kaydetmişlerdir:

> Putperest Araplar, aslında Allah'ın varlığına inanıyor, sorulduğunda O'nun yaratıcı kudretini tanıdıklarını ifade ediyorlardı; fakat putların aracı tanrılar saydıkları için Allah'ı bırakıp putlara tapıyor, onlara sığınıyor, böylelikle şirk inancına sapıyorlardı.[86]

85 Bkz. Özlem Berk, *Kuramlar Işığında Açıklamalı Çeviribilim Terimcesi*, İstanbul, 2005, s. 95.

86 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], IV. 343.

Bir kelimeye her defasında aynı manayı takdir etme veya çok kere çeviri yerine ödünçlemeyi tercih etme sorunuyla ilgili bir diğer örnek de 2.Bakara 143. ayette geçen *ve-mâ kânellâhu li-yudîa îmânekûm* ibaresinin, "*Allah imanınızı asla zayi edecek değildir*" şeklinde çevrilmesidir. Oysa bu ibaredeki iman kelimesi, bütün klasik tefsirlerde de açıkça belirtildiği üzere, "namaz" anlamındadır. Dolayısıyla mezkûr ibare, "*Allah geçmişte Kudüs'e yönelerek kıldığınız namazları geçersiz saymayacaktır*" şeklinde bir anlam taşımaktadır.

Müellifler, bu ayetin mealindeki yanlışlarına benzer şekilde 74.Müddessir 43. ayetteki *lem nekü mine'l-musallîn* ibaresini de, "*Biz namaz kılanlardan değildik*" şeklinde çevirmişlerdir. Belli ki bu isabetsiz çeviri bir yönüyle anakronistik yaklaşımdan, bir yönüyle de Kur'an'daki bazı kelime ve kavramlara tarihsel süreçte ortaya çıkan teknik anlamları yükleme hatasından kaynaklanmaktadır. Anakronistik yaklaşımın doğal bir sonucu olarak *musallîn* kelimesini "namaz kılanlar" diye karşılayan müellifler, Hz. Peygamber'in ilk vahiy esnasında yaşadığı şokun etkisini henüz üzerinden atamadığı bir zaman diliminde nazil olan Müddessir suresinde müşrikleri/kâfirleri namaz kılmama suçunun cehenneme sürüklediğinden söz edilmesinde bir tuhaflık olduğunu düşünmemişler, dolayısıyla *lem nekü mine'l-musallîn* ibaresini "*Biz mümin değildik*" veya "*Biz Allah'a ibadet etmezdik*" şeklinde çevirmemişlerdir.

Edebî Sanatların Iskalandığı Çeviri Örnekleri

Bu başlık altında zikre değer örneklerden biri, 2.Bakara 15. ayetteki *Allâhu yestehziü bihim* ibaresinin "*Asıl onlarla alay eden... Allah'tır*" şeklindeki çevirisidir. Bu çeviri ayetteki müşâkele sanatını yansıtmadığı için yanlış veya en azından isabetsizdir. Müşâkele, sözdeki manaya güzellik katan edebî sanatlardan olup bir kelimenin başka bir anlam ve bağlamda tekrar edilmesi şeklinde gerçekleşir. Bu söz sanatında ilk kelime genellikle gerçek manada olmasına karşılık ikinci kelime ilkine tâbi ve sadece şekil (lafız) yönünden ona benzer biçimde zikredilir. Mesela, 3 Âl-i İmrân 54. ayetteki *mekerû ve mekerallâh* ibaresinde ikinci *mekr* birinciye (*mekerû*)

müşâkele için zikredilmiş olup ifadede kastedilen anlam, "*Allah onların hile ve tuzaklarının cezasını verdi*" veya "*Allah onların tuzaklarını başlarına geçirdi*" şeklindedir.[87] Benzer şekilde, 2.Bakara 15. ayetteki *Allâhu yestehziü bihim* ibaresi de "*Allah onlara alay etmenin hesabını soracak*" manasına gelir.

Müşâkele bağlamında 6.En'âm 151. ayetin başındaki *kul teâlev etlü mâ harrame rabbuküm 'aleyküm* ibaresinin, "*De ki: Gelin, size rabbinizin neleri haram kıldığını okuyayım*" şeklindeki çevirisi de zikredilebilir. Bu çeviriye göre Allah kendisine ortak koşulmamasını [Dikkat: ortak koşulmasını değil!] ve ana-babaya iyilik edilmesini haram kılmıştır. Oysa *harrame* fiili, önceki ayetlerde müşriklerin Allah'a atfen kullandıkları haram kılma fiiline müşâkele olarak zikredilmiştir. Dolayısıyla "haram kılmak" değil, "zorunlu (vacip) kılmak" anlamına gelmektedir. Kaldı ki Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) 21. Enbiyâ 95. ayette geçen *harâmün* kelimesinin tefsiriyle ilgili görüşler arasında, *harâm* ve *harrame* kelimelerinin anılan iki ayette, "zorunlu olmak" ve "zorunlu kılmak" manasında kullanıldığına dair Arap şiirinden şahitli bir görüşe yer vermiştir.[88]

Deyimler ve Deyimsel İfadelerle İlgili Çeviri Örnekleri

Burada evvela *Kur'an Yolu* müelliflerinin ayetlerdeki deyimsel ifadeleri çeviri konusunda genellikle başarılı olduklarını belirtmeliyiz. Bununla birlikte bazı deyimler ve deyimsel ifadelerin çevirisinin pek isabetli gözükmediğini de söylemek durumundayız. Mesela, 2. Bakara 101. ayetteki *nebeze ferîkun... verâe zuhûrihim* ifadesinin "*arkalarına atıp terk ettiler*"[89] şeklindeki çevirisi isabetli değildir. Çünkü Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) açıklamasına göre *en-nebzü verâhe zahrih* ibaresi "reddetmek, önemsememek, kulak ardı etmek" anlamında bir deyimdir (mesel).[90] O halde, ayetteki *nebeze... verâhe zahrih* ifadesi "kulak ardı etti; önemsemedi" şeklinde çevrilmelidir.

87 Bu konuda geniş bilgi için bkz. İsmail Durmuş, "Müşâkele", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII. 154.
88 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXII. 191.
89 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], I. 163.
90 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 300.

Bu noktada, aynı ifadenin 3. Âl-i İmrân 187. ayetteki çevirisinin isabetli olduğunu belirtmek gerekir. Buna karşılık 3. Âl-i İmrân 112. ayetteki *duribet 'aleyhimü'l-meskenetü* ifadesinin "*Onlara alçaklık damgası vuruldu*"[91] şeklindeki çevirisinin pek isabetli olmadığını belirtmeliyiz. Zira "alçaklık damgası vurulmak" tabirinin Kur'an meallerine özgü Türkçe dışında kullanımı bulunmadığı gibi, Türk dilinde anlamlı bir karşılığı da yoktur. Bizce bu deyimsel ifade, "zillete mahkûm oldular" şeklinde çevrilmelidir. Nitekim müellifler, 2.Bakara 61. ayetteki *duribet 'aleyhimü'z-zilletü ve'l-meskenetü* ibaresini, "*zillete, fakru zarurete mahkûm oldular*"[92] şeklinde çevirmekle isabet kaydetmişlerdir. Aynı ibarenin iki ayrı ayette bu denli farklı tercüme edilmesi, çeviri tekniği açısından sorun olarak değerlendirilmelidir.

Diğer taraftan, 2.Bakara 187. ayetteki *ve-külû veşrabû hattâ yetebeyyene lekümü'l-haytu'l-ebyadu mine'l-hayti'l-esvedi mine'l-fecr* ibaresinin, "*Fecirden siyah ip beyaz ipten sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin ve için*" şeklindeki çevirisi de deyimsel ifadelerle ilgili kötü bir örnek olarak zikredilebilir. Hâlbuki müellifler, "tan yerinin beyazlığı gecenin siyahlığından ayrılıncaya kadar' yani 'fecir söküp tan yeri ağarmaya başlayıncaya kadar' anlamına gelmektedir" şeklindeki izahlarıyla bu ifadenin deyimsel anlamını belirtmişlerdir. Tam bu noktada müelliflere şunu sormak gerekir: Mademki bu ifade, "fecir söküp tan yeri ağarmaya başlayıncaya kadar" anlamına gelmekte, o halde meal kısmında ne diye, "*Fecirden siyah ip beyaz ipten sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin ve için*" şeklinde dolambaçlı ve bilmecemsi bir cümleye yer verilmektedir?!

Bir Kelimeye Mikro Bağlamında Farklı Anlam Takdiriyle İlgili Çeviri Örnekleri

Kur'an Yolu'nun meal kısmındaki dikkat çekici nakisalardan biri de belli bir kelime ve kavrama aynı bağlam içinde

91 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], I. 483.
92 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], I. 128.

farklı anlamlar takdir edilmiş olmasıdır. Mesela, 17.İsrâ 59. ayette geçen *ve-mâ mene'anâ en nürsile bi'l-âyât* ibaresindeki *el-âyât* kelimesine "işaretler" anlamı verilmiş; ama aynı ayetin sonunda yer alan *vemâ nürsilü bi'l-âyâti illâ tahvîfâ* ibaresindeki *el-âyât* kelimesine "mucizeler" manası takdir edilmiştir. Oysa *el-âyât* kelimesi her iki yerde de "mucizeler" anlamında kullanılmıştır. Bu husus, "İşaret diye çevirdiğimiz ayetten maksat mucizedir"[93] diye müellifler tarafından da belirtilmiş olmasına rağmen her nedense –belki de M. Esed'in etkisiyle[94] veya Hz. peygamber'e hiçbir mucize gönderilmediği düşüncesine yol açacağı ihtimaliyle- mealde "işaretler" manası tercih edilmiş ve sonuçta ortaya şöyle bir tuhaf çeviri çıkmıştır:

> Bizi işaretler göndermekten alıkoyan şey, öncekilerin bunları yalanlamış olmasıdır. Nitekim Semûd kavmine, bazı gerçekleri göstermek üzere deveyi vermiştik, ama ona (inanmayıp) kötülük yaptılar. Oysa biz mucizeleri yalnızca korkutup uyarmak için göndeririz.

Bu başlık altında sunulması gereken bir diğer örnek de 24.Nûr 63. ayette iki kez geçen *duâ* kelimesinin çevirisidir. Ayetteki *lâ tec'alû duâe'r-rasûli beyneküm ke-duâi ba'diküm ba'den* ibaresi, "*Resul'ün çağrısını aranızda, birinizin diğerini çağırması gibi görmeyin.*" şeklinde tercüme edilmiş ve bu çeviride *duâ* kelimesine ilkin "çağrı", daha sonra da "çağırma" anlamı verilmiştir. Hemen belirtelim ki "Rasul'ün çağrısı" tamlaması, "Hz. Peygamber'in İslam daveti" gibi bir manaya delalet etmektedir. Nitekim müellifler de, "Hz. Peygamber'in dinî emri, çağrısı, talebi Allah'ın emri gibidir"[95] şeklindeki izahlarıyla bu manaya işaret etmişlerdir. Ancak bu izah, "birinizin diğerine çağırması gibi görmeyin" ifadesini muallâkta bırakmaktadır. Çünkü "birinizin diğerini çağırması" denilince, "bir kimsenin diğer bir kimseye hitap etmesi" akla gelmek-

93 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], III. 496.

94 Muhammed Esed ayetteki *el-âyât* kelimesine "miraculous signs" (mucizevi işaretler) anlamı vermiştir. Bkz. Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 427.

95 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], IV. 103.

tedir. Kısacası, aynı ayette ve aynı bağlamda iki kez geçen *duâ* kelimesinin önce "dinî davet", daha sonra "birinin diğerine hitap etmesi" anlamında karşılanması, ayette kastedilen anlamı muğlaklaştırmaktadır. Hâlbuki ayette gayet sarih bir ifadeyle, Hz. peygamber'e sıradan bir insana hitap eder gibi hitap edilmemesi gerektiği tembihlenmektedir.[96]

Yeri gelmişken, 4.Nisâ 85. ayetteki *men yeşfa' şefâ'aten haseneten yekün lehû nasîbün minhâ ve-men yeşfa' şefâ'aten seyyieten yekün lehû kiflün minhâ* ibaresinin "*Kim güzel bir şefaatte bulunursa ondan kendisi için bir nasip olur; kim de kötü bir işe aracılık ederse onun da buna denk bir payı olur*"[97] şeklindeki çevirisinin de sorunlu olduğu belirtilmelidir. Çünkü bu çeviride *yeşfa'* kelimesine ilkin "şefaatte bulunmak" anlamı verilmiş, ardından "aracılık etmek" manası yüklenmiştir. Oysa kelime her iki yerde de "aracı veya vesile olmak" anlamında kullanılmıştır. Ama müellifler her nedense ilkinde "şefaatte bulunmak" anlamını tercih etmişlerdir. Bizce bu tercih isabetli değildir; çünkü "şefaatte bulunmak" tabirinin bildik anlamda "şefaat" olarak anlaşılma ihtimali vardır.

Bu başlık altında son bir örnek olarak, 4.Nisâ 77. ayette geçen *kütibe* ve *ketebte* fiillerinin çevirisi de zikredilebilir. Zira müellifler, ayetin ilk kısmında geçen *felemmâ kütibe aleyhimü'l-kıtâl* ibaresini, "*Onlara savaş farz kılınınca*" diye çevirmişler, buna karşın yine aynı ayetteki *rabbenâ lime ketebte aleyne'l-kıtâl* ibaresini, "*Rabbimiz! Savaşı bize niçin yazdın?*" şeklinde tercüme etmişlerdir.[98] Türkçede "savaş yazmak" gibi tabirin mevcut olup olmadığı konusu bir tarafa, mütercimlerin aynı fiile aynı ayette "farz kılmak" ve "yazmak" şeklinde iki farklı anlam takdir etmeleri kötü bir çeviri örneğidir.

Mefhum-i Muhalifini Düşündüren Çeviri Örnekleri

Kur'an Yolu'ndaki kayda değer çeviri sorunlarından biri de, bazı ayetlerin mealindeki ifadelerin mefhum-i muhalifle-

96 Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV. 198.
97 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], II. 106.
98 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], II. 97.

rini çağrıştırmasıdır. Fıkıh usulünde bir delalet türü olarak değerlendirilen mefhûm-i muhalif (mefhum-i muhalefet) teknik bir terim olarak, "lafzın sükut ettiği konudaki manasının sözün konusu olan anlamına aykırı olması" şeklinde tanımlanır. Bütün usulcülere göre insanların irade beyanlarını yorumlama esnasında hukukî bir delil niteliği taşıyan mefhum-i muhalefete *Kur'an Yolu*'nun giriş kısmında müellifler de kısaca değinmişler ve bu çerçevede Şevkânî'nin (ö. 1250/1832) *İrşâdü'l-Fuhûl* adlı eserine atfen konuyu şöyle örneklendirmişlerdir:

> "Kırmızı elma al" demek "Yeşil elma alma" demektir. "Çocuk uyanırsa hırkasını giydir" demek, "Uyanmazsa giydirme" demektir. "Attan şehre girince in!" demek, "Girmedikçe inme" demektir...[99]

Kur'an Yolu'nda mefhum-i muhalifini çağrıştıran çeviri örnekleri genellikle *ğayre'l-hak*, *bi-ğayri hak*, *bi-ğayri'l-hak* ibarelerinin geçtiği ayetlerin meallerinde göze çarpmaktadır. Bu bağlamda birkaç örnek olarak, "*Haksız yere peygamberleri öldürmeleri...*" (2.Bakara 61), "*Haksız yere peygamberlerin canlarına kıyanlar...*" (3.Âl-i İmrân 21]) "*Allah hakkında haksız yere Câhiliye düşüncelerine kapılarak...*" (3.Âl-i İmrân, 154) şeklindeki çeviriler zikredilebilir.

Bu ifadelerden, "Peygamberler haklı yere öldürülebilirler" ve/veya "Haklı yere cahiliye düşünceleri benimsenebilir" gibi anlamlar çıkarmak pekâlâ mümkündür. Nitekim Kurtubî de 2.Bakara 61. ayetin tefsirinde, "*bi-ğayri'l-hak* ibaresi peygamberlerin haklı yere öldürülebileceklerini gösterir. Oysa peygamberler, canlarına kıyılmasını mucip işler yapmaktan masumdurlar diye bilinir" şeklinde bir düşüncenin dillendirilme ihtimaline işaret etmiştir.[100] Öte yandan, *Kur'an Yolu* müellifleri de 3.Âl-i İmrân 21. ayette geçen *bi-ğayri hakkin* ibaresiyle ilgili olarak şöyle bir izahatta bulunma ihtiyacı hissetmişlerdir:

> Ayette peygamberleri öldürme fiili için "haksız yere" kaydının konulmuş olması tefsirlerde genellikle şu iki şekilde açıklanır: a) Peygamberlerin öldürülmesi zaten haksız yere işlenen bir fiildir;

99 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], I. 41.
100 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 293.

bu kaydın konması işlenen günahın ne büyük ve bu cinayetin ne kötü olduğunu vurgulamak içindir, b) onları öldürenlerin bu fiilleri haklı gerekçelere dayanarak ve adaleti gerçekleştirme uğruna işledikleri iddiasında bulunduklarına işaret edilerek bu asılsız iddiayı reddetmek amaçlanmış olabilir. Ayetin bütünüyle ilgili olarak yukarıda yapılan açıklamalar ışığında, bu kaydın itham edilen tarafı dinlemeden, konuya ilişkin delilleri incelemeden ve tarafsız bir yargı kararına bağlı olmaksızın "hakk"ın yerine "güç"ün ikame edildiğine dikkat çekmek üzere konulduğu söylenebilir.[101]

Müellifler bunca izahata rağmen her nedense *ğayre'l-hak, bi-ğayri hak, bi-ğayri'l-hak* ibarelerini, "hiç hakları olmadığı halde" şeklinde daha sorunsuz olarak çevirmek yerine, hemen her defasında "haksız yere" klişesini tercih etmişlerdir. Burada yeri gelmişken, birçok ayette *min dûnillâh* ve *min dûnihî* şeklinde Allah'a muzaf olarak kullanılan *dûne* kelimesinin çevirisine de değinmek gerekir. Çünkü *min dûnillâh* ibaresi hemen bütün meallerde "*Allah'tan başka*" şeklinde çevrilmekte ve bu yaygın çeviri, 10.Yûnus 37. ayetteki *ve-mâ kâne hâze'l-kur'ânü en yuftarâ min dûnillâh* ibaresinin, "*Bu Kur'an, Allah'tan başkası tarafından yalan olarak uydurulmuş olamaz*" (Ali Bulaç) şeklindeki mealinde olduğu gibi, mefhum-i muhalifini çağrıştırmaktadır. *Kur'an Yolu* müellifleri 10.Yûnus 37. ayetteki ibareyi, "*Bu Kur'an Allah'tandır, başkası tarafından uydurulmuş değildir*"[102] şeklinde çevirmekle isabet kaydetmiş olmakla birlikte, *dûne* kelimesinin geçtiği diğer bazı ayetlerde aynı başarıyı gösterememişlerdir. Mesela, 4.Nisâ 123. ayetteki *men ya'mel sûen yücze bihî ve-lâ yecid lehû min dûnillâhi veliyyen ve-lâ nasîrâ* ibaresini, "*Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür ve kendisi için Allah'tan başka bir dost da bir yardımcı da bulamaz*" diye çevirmişlerdir.[103]

Bu çeviri Allah'ın günahkârlara yönelik ikazını bir bakıma müjdeye dönüştürmektedir; çünkü "*kendisi için Allah'tan başka bir dost da bir yardımcı da bulamaz*" ifadesi, "kendisinin yegâne yar ve yardımcısı Allah'tır" şeklinde anlaşılmaya

101 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], I. 528.
102 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], III. 103.
103 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], II. 144.

müsait gözükmektedir. Bu yanlış anlama ihtimali, *dûne* kelimesine "başka" anlamı verilmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa bu kelime yerine göre "rağmen", "karşı" gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. Binaenaleyh, 4.Nisâ 123. ayetteki *ve-lâ yecid lehû min dûnillâhi veliyyen ve-lâ nasîrâ* ibaresi, *"[İşte o zaman] Allah'a rağmen kendisine sahip çıkıp yardım edecek kimse de bulamaz!"* şeklinde çevrildiğinde, söz konusu yanlış anlama ihtimali ortadan kalkmaktadır.

Zaman Uyumsuzlukları İçeren Çeviri Örnekleri

Müellifler, bilhassa ahiret ahvaliyle ilgili ayetlerdeki diyalogları çevirirken çok kere ifadeler arasındaki zaman uyumunu gözden kaçırmışlardır. Mesela, 44.Duhân 47-50. ayetleri şöyle çevirmişlerdir:

> (Görevlilere şöyle denir:) "O günahkârı yakalayıp cehennemin ortasına sürükleyin, sonra başının üstünden kaynar su dökme cezası uygulayın!" Ve kendisine, Tat bakalım; zira sen güçlü ve değerlisin! Bütün bunlar sizin şüphe ile karşıladığınız şeylerdir!" deyin.

Bu son cümleye göre cehennemdeki kâfirler bütün bu azapları şüpheyle karşılamaktadırlar. Ahirette derdest edilmiş ve artık cehennemle burun buruna gelmiş bir kâfirin azap konusunda şüphe etmesi mümkün değildir; o halde bu çeviri problemlidir. Çevirideki problem, 50. ayetteki *inne hâzâ mâ küntüm bihî temterûn* ibaresinin, *"Bütün bunlar sizin şüphe ile karşıladığınız şeylerdir!"* diye tercüme edilmiş olmasıdır. Oysa bu ibare, *"Vaktiyle, dünyada gerçekliğinden hep derin bir kuşku duyduğunuz azap işte budur!"* şeklinde çevrilmelidir. Nitekim Kurtubî de söz konusu ibareyi, "Melekler onlara şöyle diyecekler. Dünyada iken hep şüpheyle karşıladığınız azap işte budur" diye tefsir etmiştir.[104]

Zaman uyumsuzluğuna ilişkin bir diğer örnek, 45.Câsiye 26. ayetteki *kulillâhu yuhyîküm sümme yumîtüküm sümme yuhyîküm sümme yecma'uküm ilâ yevmi'l-kıyâmeti* ibaresinin, *"Onlara şöyle de: "Allah sizi hayata getirecek, sonra öldürecek, sonra gerçekleşeceği kesin bulunan kıyamet süre-*

104 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI. 101.

cinde sizi bir araya getirecek!" şeklindeki çevirisidir. Bu çevirideki *"Allah sizi hayata getirecek"* ifadesi yanlıştır. Çünkü bu ayet hayatta bulunan müşriklere hitaptır. Bu nedenle, *yuhyîküm* ibaresi, *"Size can veren/hayat bahşeden Allah'tır."* şeklinde çevrilmeli; sonraki ibarelerin çevirisi ise, *"[Vakit tamam olunca] canınızı alacak ve kıyamet gününde hepinizi diriltip bir araya toplayacak olan da yine Allah'tır."* şeklinde olmalıdır.

Müellifler bazı ayetlerin çevirisinde de her cümleyi ayrı bir zaman kipiyle sonlandırmışlardır. Örneğin, 39.Zümer 6. ayeti şöyle çevirmişlerdir: *"O sizi bir tek candan yaratmış, sonra ondan da eşini var etmiştir, hayvanlardan da sizin için sekiz eş lütfetti. Sizi annelerinizin karnında üç karanlık içinde türlü yaratılış safhalarından geçirmektedir."*

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an Yolu, alelacele telif edilmiş bir tefsirdir. Bu bir kanaat değil müdellel bir gerçektir. İlk baskıda pek çok maddi hatanın bulunması ve bu hataların tedricî olarak sonraki baskılarda giderilmesi bu gerçeğin en güçlü delilidir. Eserin telif aşamasındaki acelecilik ve dikkatsizlik maalesef meale de aksetmiştir. Bizce mealde göze çarpan en belirgin kusur Türk dilinin kullanımıyla ilgilidir. Eserin tefsir kısmındaki dil ve üslubun çok iyi olmamakla birlikte belli bir seviyeye tekabül ettiği söylenebilir; ama meal kısmı için aynı şeyi söylemek pek mümkün değildir. Zira meal kısmındaki dil ve üslup Türkçe kavrayış açısından oldukça sorunludur. Bunun temel sebeplerinden biri, ayetlerin çevirisinde ağırlıklı olarak lafzî-harfî tercüme tekniğinin esas alınmış olmasıdır.

Lafzî tercümenin nazım ve tertipte kaynak metne sadakati gerektirmesi mealdeki dil ve üslubun hedef dil açısından problemli olmasını kaçınılmaz kılar. Daha önce zikrettiğimiz birçok örneğe ilaveten, 3.Âl-i İmrân 37. ayetteki *yâ meryemü ennâ leki hâzâ* ibaresinin, *"Ey Meryem! Bu sana nereden?"* şeklindeki lafzî tercümesi,[105] *Kur'an Yolu*'ndaki meal dilinin

105 Heyet, *Kur'an Yolu*, [3. baskı], I. 546.

Türkçe açısından ne denli sorunlu olduğuna dair az çok bir fikir verir. Mealdeki dil sorunu, daha önce de birkaç kez belirtildiği gibi, Türkçeyi iyi kullanma becerisindeki noksanlığa da bağlanabilir ve dolayısıyla müelliflerin ana dillerini iyi kullanamadıkları söylenebilir.

Kur'an Yolu'ndaki mealin özellikle dil açısından ciddi düzeyde problemli oluşu, diğer birçok mealde olduğu gibi, Kur'an'ı çok sıkıcı ve okunması zor bir metin haline getirmiştir. Oysa Kur'an'daki dilin edebî bir konuşma dili olduğu, bu sebeple birçok mucez ve mahzuf ifade içerdiği hesaba katılarak mealde daha serbest bir çeviri tekniği uygulanabilir, sözgelimi *yâ meryemü ennâ leki hâzâ* ibaresi, "*Meryem! Bu yiyecekler sana nerden geliyor?*" diye çevrilebilirdi. Beş kelimelik bir ayetin on kelimeyle Türkçeye aktarılması Kur'an metnine ihanet değildir. Bilakis ihanet, Nurullah Ataç'ın şu sözünde ifadesini bulan şeydir:

> Başka bir dilden çevrilmiş güzel bir cümle, aktarıldığı dilde tatsız bir şey haline gelmişse, çevirmen istediği kadar anlama bağlı kalmış olsun, gene de çevirdiği eserin özüne ihanet etmiş sayılır. Önemli olan, yabancı bir kavramın anadilinde nasıl anlatılabileceğini bulmaktır.[106]

Şu halde, son söz olarak denebilir ki mealde lafzî tercüme tekniğini esas almak ve böylece hem Kur'an'ın tatsız tuzsuz bir metin olarak algılanmasına sebep olmak, hem de okuyucunun zihninde "Allah'ın kelamı öyle derin, öyle gizemlidir ki onu anlamak herkesin harcı değildir" gibi bir yanlış düşüncenin filizlenmesine yol açmak, ciddi bir tenkidi mucip olsa gerektir.

106 Bülent Aksoy, "Cumhuriyet Döneminde Çeviri Anlayışları", *Çeviri ve Çeviri Kuramı Üstüne Söylemler*, İstanbul, 1995, s. 74.

BİBLİYOGRAFYA

Abduh, Muhammed, *Tefsîru Cüz'i 'Amme*, Kahire, 1994.

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 2001.

Aksoy, Bülent, "Cumhuriyet Döneminde Çeviri Anlayışları", *Çeviri ve Çeviri Kuramı Üstüne Söylemler*, İstanbul, 1995.

Aktay, Yasin, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, cilt: 6, cilt editörü: Yasin Aktay, İstanbul, 2004.

Altınsu, Lütfî, "Ne Yapmak İstedik", *Kalem*, sayı: 19-24, Ağustos-Aralık 1989.

Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006.

Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1996.

Arslan, Ali, *Büyük Kur'an Tefsiri*, İstanbul, trs.

Asad, Muhammad, *The Message of The Qur'ân*, Dar Al-Andulus, Gibraltar, 1984.

Atalay, Orhan, "Kur'an'ın Başka Dillere Çevrilmesi Ekseninde Ortaya Çıkan Tartışmaların Tarihsel Arka Planı", *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, Ankara, 2007.

Ateş, Süleyman, *İslam'a İtirazlar ve Kur'an-ı Kerim'den Cevaplar*, İstanbul, trs.

Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul, trs.

Aydar, Hidayet, *Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi*, İstanbul, 1996.

Aydın, Ferit, *Tercüme Sanatının Gerçekleri*, İstanbul, 1984.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut, trs.

Baljon, J.M.S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara, 1994.

Baltacıoğlu, Ismayıl Hakkı, "Kur'an'ın Ana Dilimize Çevrilmesi: Kur'an Nedir?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: I, sayı: 2-3 (1952).

Baltaşı, M. Ali, *İlk Mesajlar*, Peyam Yayınları, Ankara, trs.

"Kur'an'ın anlatım yöntemi üzerine", *Kalem*, sayı: 10, Temmuz 1988.

Bebel, August, *Hz. Muhammed ve Arap-İslâm Kültürü Dönemi*, çev. V. Atayman, İstanbul, 2003.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Ma'âlimü't-Tenzîl*, Beyrut, 1995.

Berber, Osman, "İsrailiyattan Kalkarak Tefsir Yazmak", *Kalem*, sayı: 2, Şubat 1988.

Berk, Özlem, *Kuramlar Işığında Açıklamalı Çeviribilim Terimcesi*, İstanbul, 2005.

Beyzâvî, Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut, 2003.

Bilen, Osman, "Tercüme ve Meâl Farklı mı?: 'Kur'an Meâli' Kavramı Üzerine", *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-*, Ankara 2007.

Bilgin, Mustafa, "Hak Dini Kur'an Dili", *DİA*, İstanbul, 1997.

Bırışık, Abdülhamit, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul, 2001.

Bucaille, Maurice, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim*, çev. Suat Yıldırım, İzmir, 1984.

Bulaç, Ali, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Bakış Yay., İstanbul, trs.

Bulut, Yücel, "İslâmcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, cilt: 6, cilt editörü: Yasin Aktay, İstanbul, 2004.

Bulut, Zübeyir, "Kur'an'ın Okunmasına Dair", *Kalem*, sayı: 2, Şubat-1988.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara, 1988.

Ceylan, Yasin, "Medeniyetler Savaşıyor mu, Barışıyor mu?", *Düşünen Siyaset*, sayı: 19 (2004).

Chaghatai, M. Ikram, "Muhammad Asad's Indian Years (1932-1947)", [*Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam* içinde], ed. M. Ikram Chaghatai, Lahor, 2006.

Cündioğlu, Dücane, "Matbû Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu", *II. Kur'an Sempozyumu*, Ankara, 1996.
Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi, İstanbul 1998.
Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I, İstanbul 1999.

Çağrıcı, Mustafa, "Fitne", *DİA*, İstanbul, 1996.
"İhsan", *DİA*, İstanbul, 2000.

Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul, 1984.

Çakır, Ruşen, *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, İstanbul, 1990.

Çekmegil, M. Sait, "Biraz Daha Dikkat", *Kalem*, sayı: 19-24, Ağustos-Aralık 1989.

Çığ, M. İlmiye, *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*, İstanbul, 2003.

Davudoğlu, Ahmed, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)*, Çile Yay., İstanbul, trs.

Dayf, Şevki, *Târîhu'l-Edebi'l-'Ârabî: el-'Asru'l-Câhilî*, Mısır, trs.

Demir, Mustafa, "Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine Bir Giriş Denemesi", *Kalem*, sayı: 5, Mayıs 1988.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul, 2003.

Doğan, D. Mehmet, *Yüzyılın Soykırımı*, İstanbul, 2004.

Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu (Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri)*, İstanbul, 1947.

Durmuş, İsmail, "Müşâkele", *DİA*, İstanbul, 2006.

Durmuş, Zülfikar, *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleri*, İstanbul, 2007.

Ebu Kevser (Hikmet Zeyveli), "Hz. Peygamber [s.a.]'in Ümmetine Bıraktığı Rehber Ne İdi?", *Kelime*, sayı:1, Haziran 1986.

Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, 1998.

Erdebilî, Mukaddes, *Zübdetü'l-Beyân*, Tahran, trs.

Ersin, Mehmet Akif, "İlmin Kaynağı Üzerine", *Kalem*, sayı: 1, Ocak 1988.

"Kur'an'ın 'Beyan'a İhtiyacı Var mı?", *Kalem*, sayı: 3, Mart 1988.

Eryarsoy, M. Beşir-Ağırakça, Ahmed, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, Buruc Yayınları, İstanbul, 1999.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul, 1996.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut, 2004.

el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh, Beyrut 2008.

Fergan, Eşref Edib, *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, Hazırlayan: Fahrettin Gün, İstanbul 2011.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Ma'âni'l-Kur'ân*, Beyrut, 1980.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Kâdiyânîlik (Ahmediyye Mezhebi)*, İzmir, 1986.

"Kâdıyânîlik", *DİA*, İstanbul, 2001.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-dîn*, Kahire, 1987.

el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl, Beyrut trs.

Gezer, Süleyman, "İnşâ-Haber Bağlamında Kur'an Dilinin Yapısı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 6, sayı: 11 (2007/1).

Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Haz.: Mehmet Kaplan, İstanbul, 1990.

Göktürk, Akşit, *Sözün Ötesi (Yazılar)*, İstanbul, 1989.

Çeviri: Dillerin Dili, İstanbul, 1994.

Görmez, Mehmet, "Hamîdullah Hocamız Üzerine –Mehmed Said Hatiboğlu ile Söyleşi-", *İslâmiyât-Kitâbiyât Bülten 5*, Ankara, 2002.

Hacımüftüoğlu, Halil, *Türkçe Kur'an Tercümelerinde Metot Sorunu*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara, 2006.

Hamidullah, Muhammed, *Aziz Kur'an-Çeviri ve Açıklama-*, çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık, İstanbul, 2000.

Hâzin, Ali b. Muhammed, *Lübâbu't-Tevîl fî Me'âni't-Tenzîl*, Beyrut, trs.

Hevvârî, Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, Beyrut 1990.
Heyet (Hayreddin Karaman-Mustafa Çağrıcı-İbrahim Kâfî Dönmez-Sadrettin Gümüş), *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara, 2003.
Heyet (Hayrettin Karaman-Ali Özek-İbrâhim Kâfî Dönmez-Mustafa Çağrıcı-Sadrettin Gümüş-Ali Turgut), *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Ankara, 1997.
Heyet, *İlmihal: İman ve İbadetler*, TDV Yay., İstanbul, trs.
Hizmetli, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Ankara, 1997.
Hûlî, Emin, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler-Mehmet Hakkı Suçin, Ankara, 2006.
Işık, Aydın, "Vahiy-Kültür İlişkisi ve Günümüzde Vahyin Değeri Tartışması", [*Din-Kültür ve Çağdaşlık* içinde], Ankara, 2007.
Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul, trs.
İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut 1998.
İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Beyrut, 2001.
İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed, *Mu'cemû Mekâyîsi'l-Luğa*, Beyrut 1979.
İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut, 1983.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut, 1995.
İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, 1987.
Nüzhetü'l-'A'yüni'n-Nevâzır, Beyrut, 1985.
İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an: Gerekçeli Meal-Tefsir*, İstanbul 2008.
Jansen, .J.G., *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahmân Açar, Ankara, 1993.
Kâdî el-Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl*, Beyrut 2003.
Kalkan, Süleyman, "Kur'an'ın Hedeflediği İnsan", *Kalem Düşünce ve Kültür Dergisi*, sayı: 2, Şubat-1988.
"Kur'ânî İzler", *Kalem*, sayı: 12, Aralık 1988.
Kara, İsmail, "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, cilt: 6, cilt editörü: Yasin Aktay, İstanbul, 2004.
Karagülle, Süleyman, "Tevbe Suresi'nin 128. ve 129. ayetlerinin Delâlet Ettiği Manalara Bakış", *Kalem*, sayı: 19-24 Ağustos-Aralık 1989.
Karlığa, H. Bekir, "Fî Zilâli'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul, 1996.

Kâsımî, Cemâleddîn, *Mehâsinü't-Te'vîl*, Beyrut, 1978.
Kayaer, Osman, "İslami Uyanış ve Mealcilik", (yayımlanmamış makale).
Kılıç, Sadık, *Yemin Olsun ki (Aksamu'l-Kur'an)*, İstanbul, 1996.
Kırca, Celal, *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler*, İstanbul, 1982.
Koç, Mehmet Akif, *Bir Kadın Müfessir: Aişe Abdurrahman ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*, İstanbul, 1998.
Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri, trs.
"Çeviri ve Kur'an'ın Türkçe Çevirileri", *II. Kur'an Sempozyumu*, Ankara, 1996.
Köksal, Dinçay, *Çeviri Kuramları*, Ankara, 1995.
Kramer, Samuel Noah, *Sümer Mitolojisi*, çev. Hamide Koyukan, İstanbul, 1999.
Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1988.
Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, çev. Salih Uçan ve dğr., İstanbul 1991.
Mahallî, Celâleddîn-Suyûtî, Celâleddîn, *Tefsîru'l-Celâleyn*, İstanbul, trs.
Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, Beyrut 2005.
Mengüşoğlu, Metin, "Kelime'nin İkinci Üç Ayı", *Kelime*, sayı: 7, Aralık 1986.
Mevdudi, Ebu'l-A'la, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Heyet, İstanbul, 1986.
Muhammad Ali, Maulana, *The Holy Qur'an: Containing The Arabic Text with English Translation and Commentary*, Ahmadiyya Anjuman-i Ishâat-i Islam, Lahor-Pencap, 1935.
Prophethood in Islam, İngilizceye çev. S. Muhammad Tufail, Trinidad (West Indies) trs.
The Holy Qur'an with English Translation and Commentary, Ohio 2002.
The Religion of Islam: A Compherensive Discussion of The Sources, Principles and Practices of Islam, Lahore 1990.
Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte, Beyrut trs.
Mustafavî, Allâme Hasan, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ân*, Beyrut 2009.
Okur, Kâşif Hamdi, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", *Dinî Araştırmalar*, Ocak-Nisan 1999, cilt: 1, sayı: 3.
Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür*, çev. Sema Postacıoğlu, İstanbul, 1995.
Özcan, Azmi, "Muhammed Ali Lâhûrî", *DİA*, İstanbul, 2005.
Özdemir, Metin, "Selefî Aklın Kozmik Sistemi Anlamadaki Yöntem Sorunu", *İslâmiyât*, X/1 (2007).
Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Ankara, 1994.
Kur'an ve Tarihsellik Yazıları, Ankara, 2004.

"Çeviri Kuramı Açısından Kur'an çevirisi Sorunu", *II. Kur'an Sempozyumu*, Ankara, 1996.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara, 2002.

Tefsir Tarihi Araştırmaları, Ankara, 2005.

Kur'an-ı Kerîm Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri), Otto Yay., Ankara, 2008.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, İstanbul, 1993.

Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Kahire 1970.

Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut, 1999.

Sagan, Carl, *Milyarlarca ve Milyarlarca*, çev. Füsun Baytok, Ankara, 2006.

Sâvî, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü's-Sâvî 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Beyrut, 2006.

Searle, J. R., "Söz Eylem Nedir?", çev. Oya Gödekli, *Dilbilim Seçkisi*, Ankara, 1982.

Soyalan, Mehmet Y., "Kur'an'ın Gerekliliği ve Yeterliliği Üzerine", *Kalem*, sayı: 9, Eylül 1988.

"Kur'an'da Her Şey Yazılıdır Öyle mi?", *Kalem*, sayı 10-11, Ekim-Kasım 1988.

"Hikmet Üzerine Farklı Bir Yaklaşım (1)", *Kalem*, sayı: 12, Aralık 1988.

"Hikmet Üzerine Farklı Bir Yaklaşım (2)", *Kalem*, sayı: 12, Aralık-1989.

Spinoza, Baruch, *İlâhiyât Peygamberlik Hakkında*, der. ve çev. Veysel Atayman, İstanbul, 2006.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 2002.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, Beyrut, 1997.

Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 2006.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut, trs.

Tabbara, Abdülfettah, *İlmin Işığında İslamiyet*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981.

Kur'an ve Modern İlim, çev. C. Yıldırım, Konya, trs.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut, 1999.

Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasen, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut, 1997.

Taşdelen, Vefa, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Ankara, 2004.

Tatar, Burhanettin, "Kur'ân'ı Yorumlama Sorunu", *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*, Erzurum, trs.

Toptaş, *Mahmut, Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Ankara, 2005.
Utkucu, Murat, *Kur'ân Okumaları*, Ankara, 2006.
Ünsal, Hadiye, Mevlana Muhammed Ali'nin *"The Holy Qur'an" Adlı Meal-Tefsiri Üzerine Bir İnceleme*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Adana 2010.
Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 1994.
Watt, Montgomery, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, çev. Mehmet Akif Ersin, Ankara, 1988.
Yazıcı, Gülgün, "Hasan Basri Çantay'dan Yaşar Nuri Öztürk'e Kur'an Meallerinde Türkçe'nin Serüveni", *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, Ankara, 2007.
Yazıcı, Mine, *Çeviribilimin Temel Kavram ve Kuramları*, İstanbul, 2005.
Yelken, Ramazan, "İnananlar İçin Hâla Vakit Gelmedi mi?", *Kalem Düşünce ve Kültür Dergisi*, sayı: 1, Ocak 1988.
"Anlamadan Kur'an Okumak", *Kalem*, sayı: 3, Mart 1988.
Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1935.
Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, İzmir, trs.
Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Hakîm'in Açıklamalı Meali*, İstanbul, 2004.
Yitik, Ali İhsan, "Dinî Söylemin Aktüel Durumu Üzerine Bazı Düşünceler", [*Din-Kültür ve Çağdaşlık* içinde], Ankara, 2007.
Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Küveyt 1989.
Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Seriy, *Ma'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Beyrut, 1988.
Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut, trs.
Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut, 1977.
Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdillah, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, trs.
el-Bahru'l-Muhît, Kuveyt 1992.
Zeyveli, Hikmet, "Râmûz el-Ehâdîs'in Tenkidi", *Kelime*, sayı: 2, Temmuz 1986.
"Sîret Malzemesindeki Bazı Zaaflar", *Kelime*, sayı: 4, Eylül 1986.

Mustafa ÖZTÜRK

Meal Kültürümüz

Mademki Kur'an, ilâhî mesajı Arapça dışındaki dillerle konuşup anlaşan insanlarla buluşturmak maksadıyla çevrilmektedir; o halde çeviride en önemli husus çevirmenin kaynak metinden ne anladığı değil, okuyucunun amaç metinden ne anlayacağı olmalıdır. Diğer bir deyişle, Kur'an tercümesinde temel hedef, işlevselliği hedef kitle açısından optimal düzeyde bir metin üretmek olmalıdır. Tabiatıyla, çevirideki dil ve üslup okur kitlesinin anlayış ve kavrayış düzeyine uygun olmalıdır. Kısacası, çeviride okuru kaynak metne götürmek değil, kaynak metni okurun dil dünyasına getirmek temel hedef olmalıdır. Ne var ki lafzî-literal tercümenin imkân ve sınırları dâhilinde bu hedefe ulaşmak pek mümkün değildir. O halde, Kur'an'ın özellikle ne demek istediğini Arapça dışındaki bir dile sağlıklı biçimde aktarmayı mümkün kılacak çeviri yöntemi, anlam-yorum merkezli çeviri (tefsirî tercüme) yöntemidir.

THG
0532340
BZL

ANKARA OKULU YAYINLARI